AUTHOR:

LEVI, ADOLFO

TITLE:

IL CONCETTO DEL TEMPO...

PLACE:

TORINO

DATE:

[1920]

Master Negative #

93-81252-5

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

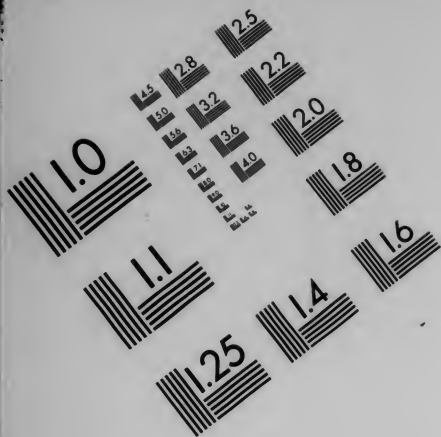
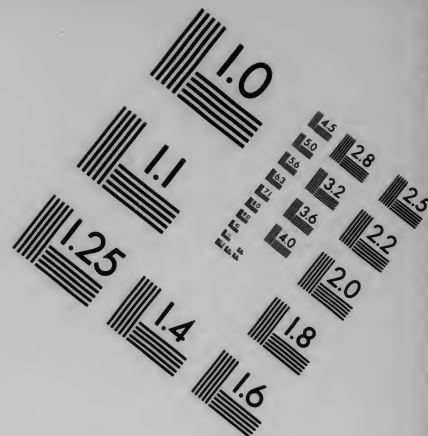
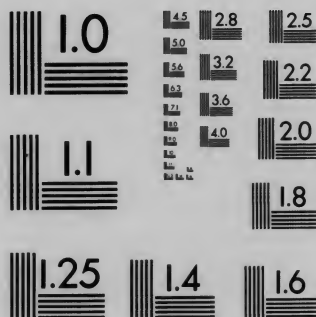
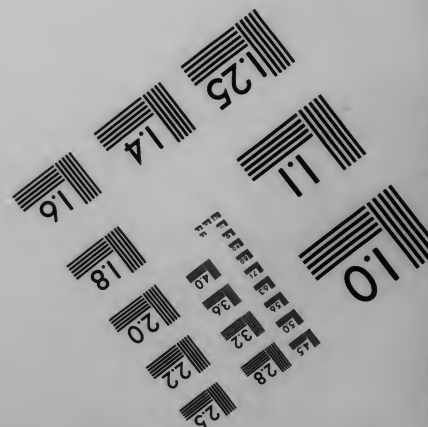
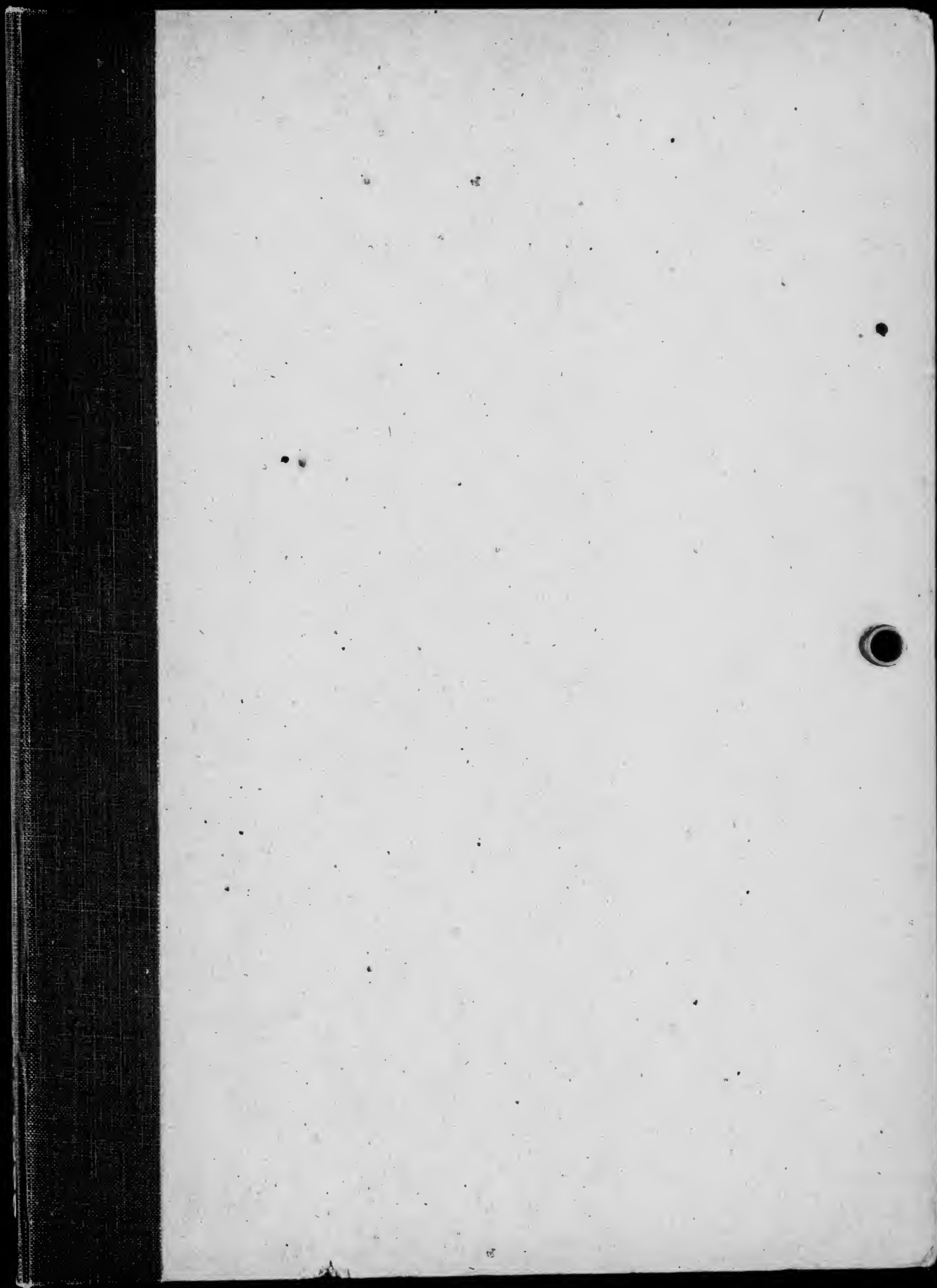
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Levi, Adolfo, 1878-1948.
... Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia di Platone; saggio sulla teoria delle idee. Torino, Milano [etc.] G. B. Paravia [1920]
112 p. 25cm.

435259

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4.3.93 INITIALS Susan
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

ADOLFO LEVI

IL CONCETTO DEL TEMPO

NEI SUOI RAPPORTI COI

PROBLEMI DEL DIVENIRE E DELL'ESSERE NELLA FILOSOFIA DI PLATONE

SAGGIO SULLA TEORIA DELLE IDEE

LAVORO PREMIATO
dalla R. Accademia de' Lincei

G. B. PARAVIA & C.
TIPOGRAFI-LIBRAI-EDITORI
TORINO - MILANO - FIRENZE - ROMA - NAPOLI - PALERMO

ADOLFO LEVI

IL CONCETTO DEL TEMPO

NEI SUOI RAPPORTI COI

PROBLEMI DEL DIVENIRE E DELL'ESSERE

NELLA FILOSOFIA DI PLATONE

SAGGIO SULLA TEORIA DELLE IDEE

G. B. PARAVIA & C.
TIPOGRAFI-LIBRAI-EDITORI
TORINO - MILANO - FIRENZE - ROMA - NAPOLI - PALERMO

1920 — Unione Tipografica Valsesiana - Varallo Sesia

A MIA MOGLIE

Questo lavoro, che è la continuazione dello studio: Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi dell'essere e del divenire nella filosofia Greca sino a Platone (1), *è, per necessità, un saggio sulla teoria delle Idee. Infatti, la relazione del mondo eterno delle Idee col mondo mutevole del divenire, implica il rapporto fra l'eternità ed il tempo; e ogni tentativo fatto per determinare la prima si riflette in una nuova interpretazione del secondo. Lo sforzo che Platone compie per spiegare il mondo del divenire significa il tentativo di dar ragione della sfera ove regna la successione temporale. La concezione del tempo offerta dal* Timeo *presuppone tutto lo sviluppo del pensiero platonico; e costituisce una trasformazione del tempo bruto, quale successione pura, quale mutamento indeterminato, in un ordine numericamente determinato del movimento; ma il divenire non scompare, e lo stesso Platone è costretto a riconoscere il tempo ovunque appaiano il* fu *ed il* sarà, *talchè la ricostruzione platonica naufraga contro l'irrazionalità di esso e il problema della esperienza (che è essenzialmente quello del divenire temporale) rimane senza soluzione definitiva. Non era dunque possibile studiare in Platone il concetto del tempo senza analizzare, almeno nelle linee generali, tutto lo sviluppo del suo pensiero.*

In questo studio ho cercato di procedere direttamente seguendo più da vicino che ho potuto i testi (2), *senza diffondermi nelle discus-*

(1) In *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 1919.

(2) Per ragioni tipografiche ho dovuto ridurre al minimo le citazioni del testo greco.

sioni delle interpretazioni che non accetto, perchè per la molteplicità di queste, e la complessità e l'intreccio dei problemi, avrei dovuto continuamente interrompere con digressioni il corso dell'esposizione.

Siccome però non sarebbe stato conveniente non tener conto, almeno in un certo numero di casi, delle soluzioni offerte dei problemi platonici, ho compiuto, per quanto ho potuto, tale lavoro nella conclusione di uno studio: Sulle interpretazioni immanentistiche della Teoria delle Idee, *che può, per questo riguardo, costituire l'introduzione al presente e che contiene riferimenti bibliografici che qui, generalmente, sono omessi o appena accennati. Si comprende facilmente che alcuni punti siano comuni ai due studi.*

I

LE PRIME ORIGINI DELLA TEORIA DELLE IDEE E I SUOI PRIMI SVILUPPI

Gli studiosi della filosofia di Platone sono quasi concordi nell'affermare che nella prima fase del suo pensiero egli si fermò alla posizione di Socrate, talchè nei dialoghi di quel periodo non si incontrano traccie della teoria delle Idee (1); e vere eccezioni sono coloro che, come lo Shorey (2), sostengono che tale teoria appare dapertutto nei dialoghi, quando l'occasione si presenta, e che dal silenzio di qualcuno di essi non può ricavarsi nessuna prova in contrario. Fondamento di questa convinzione rimangono sempre i passi notissimi della *Metafisica* aristotelica che, esponendo le origini della teoria delle Idee, ricordano gli influssi dei Pitagorici, di Eraclito e di Socrate (A, 6, 987-a, 29-b, 9; M, 4, 1078-b, 12-32). Platone avrebbe trasformato gli universali socratici in χωριστά, in realtà separate dalle cose sensibili. Ora, se la testimonianza aristotelica può ritenersi esatta nell'insieme (sebbene non completa, in quanto tace dell'azione, pure indiscutibilmente fortissima, della filosofia Eleatica sul pensiero di Platone), per ciò che riguarda lo sviluppo della teoria delle Idee come dottrina organicamente articolata, mirante a finalità essenzialmente teoretiche, non può però considerarsi come decisiva di fronte alle stesse dichiarazioni di Platone, che hanno il valore

(1) Basterà citare, fra tutti, lo ZELLER, *Philosophie der Griechen*, II, 1⁴. (Reisland, Lipsia, 1889) p. 525 segg.

(2) *The Unity of Plato's Thought* (in *The Decennial Pubblications of the University of Chicago:* First Series, Vol. VI (Chicago, The University of Chicago Press, 1903, p. 129-214) p. 27-28 della numerazione a parte.

di una confessione, le quali mostrano come la prima intuizione del mondo delle Idee sia dovuta a motivi d'indole estetica.

Si congiunga il passo del *Simposio* (210-a - 212-a) in cui si descrive il processo per cui l'anima sale gradatamente dalla bellezza dei corpi a quella delle anime, delle azioni, delle leggi, delle scienze sino all'ultima immutabile Idea del Bello, a quello del *Fedro* (249-d-250-e) che tratta degli effetti della bellezza. L'anima, che ha avuto la visione delle Idee nel *luogo iperuranio* (247-c) e che poi ne ha perduto il ricordo cadendo nel corpo, si rammenta l'antica visione contemplando la bellezza. Si rileggano specialmente le seguenti parole *(Fedro,* luogo citato): « Quando alcuno vede la bellezza terrena, ricordando quella vera, rimette le ali e desiderando di prendere il volo e non potendolo... è incolpato di pazzia... Ogni anima umana à per natura contemplato le vere realtà (τὰ ὄντα),... ma non è facile a tutte ricordare, per mezzo delle cose di quaggiù, quelle...

Rimangono poche, che conservano sufficiente memoria; ed esse, quando vedono qualche somiglianza (ὁμοίωμα) delle cose di là, si turbano e non sono più padrone di sè stesse, e non comprendono ciò che provano perchè non lo percepiscono sufficientemente. Perchè della giustizia e della saggezza, e di tutte le cose che sono preziose alle anime, non risiede alcuna luce nelle loro somiglianze di quaggiù; e vi sono pochi che andando alle immagini loro con organi ottusi, a stento, contemplano la realtà di ciò che è raffigurato: allora era possibile vedere la fulgente bellezza, quando col felice coro noi seguendo Zeus... contemplavamo la beata divina visione... Della bellezza... rifulse la realtà; ed essendo venuti in terra afferrammo lei chiarissimamente rifulgente per mezzo del più chiaro dei nostri sensi. Perchè la vista è il più acuto dei nostri sensi corporei, ma con essa non è vista la sapienza... e tutte le altre cose degne di amore: ora soltanto la bellezza ebbe tale sorte, di essere la cosa più visibile e la più amabile ».

Queste parole mostrano ben chiaramente come l'ammirazione della bellezza abbia sollevato per la prima volta lo spirito di Platone, così profondamente accessibile all'entusiasmo estetico, oltre la sfera del mondo sensibile e gli abbia offerto l'intuizione di un mondo superiore, più puro e più perfetto. Si comprende facilmente come un greco, cioè un figlio di quel popolo che non disgiungeva il bello dal bene, e per di più un greco dotato di una coscienza etica così profonda come era quella di Platone, abbia spontaneamente connesso gli ideali estetici con quelli etici, pensando così una sfera di valori costituenti il mondo della vera realtà, di cui gli oggetti sensibili

erano solo riflessi pallidi e imperfetti. Ma doveva trattarsi piuttosto d'un'intuizione (1) che di una dottrina sistematica; perchè, quantunque il *Simposio* parli di una *scienza* (210-d) e di un *sapere* del Bello (211-c), i passi citati confermano la supposizione che si presenta naturalmente, che nella prima fase di cui conservano il ricordo la credenza nella esistenza di un mondo sovrasensibile di Idee non avesse ancora trovato nella mente di Platone una giustificazione teoretica e quindi non potesse costituire oggetto di vera scienza; e ciò spiega anche il silenzio di Aristotele, che cercava nelle origini della teoria solo gli elementi strettamente filosofici. Fatta questa riserva, si può accogliere l'affermazione che Platone era giunto alla concezione della esistenza delle Idee prima di entrare nella cerchia dei discepoli di Socrate: e, date le prime origini della teoria, si comprende anche come e perchè le Idee platoniche dovessero essere realtà trascendenti, esistenti per sè, al di fuori e al di sopra degli oggetti del mondo sensibile, perchè l'ideale estetico è pensato dall'artista appunto così.

Ma l'influsso socratico doveva senza dubbio agire potentemente sullo sviluppo della teoria, perchè Platone doveva provare ben presto l'esigenza di una giustificazione razionale delle proprie intuizioni e sperare di ricevere dalle ricerche concettualistiche di Socrate (le quali appunto si riferivano prevalentemente a nozioni etiche ed estetiche) il mezzo necessario per trasformare l'intuizione in teoria; e per la natura stessa del procedimento socratico di definizione, Platone doveva essere indotto a ricercare Idee corrispondenti ai concetti universali definiti, senza però ridurre mai queste ad astrazioni concettuali; ed infatti il *Fedro* che in un passo citato sopra (249-d - 250-e) afferma che la contemplazione della bellezza permette all'anima di ricordare l'antica visione, altrove (249-c-d) dice che l'ἀνάμνησις delle vere realtà, delle Idee, si ottiene col processo di ragionamento per cui il molteplice delle sensazioni è ridotto all'unità. Questo passo e il ricordo dell'Idea della vera scienza (247-d-e) mostrano che nel *Fedro* le Idee sono già concepite come oggetto di scienza (e infatti sono afferrabili col solo intelletto (247-c); e lo stesso dialogo (265-d-266-c) raccomanda i procedimenti della riduzione del molteplice all'unità del genere (cioè della definizione) e della divisione di questo nelle sue specie naturali, procedimenti che costituiscono la dialettica: così è determinato il metodo della ricerca scientifica.

(1) Cf. *Simp.* 210-d, 212-a; *Fedro*, 247-c; d; 248-b; 249-e; 250-b. In questi testi si può rilevare l'uso continuo di θεᾶσθαι, ὁρᾶν, καθορᾶν e di parole affini.

A questa fase della teoria corrisponde ciò che viene detto delle Idee nel *Fedone* (1) sino a 100-a: gli esempi preferiti sono sempre quelli estetico etici (del Bello in sè, del Giusto in sè, del Bene in sè: 65-d-e), poi quelli matematici (dell'Eguale in sè: 74-a-75-e), i quali ultimi rivelano l'azione del pensiero matematico, i cui enti, puramente pensati, si prestano naturalmente a essere interpretati come espressioni di perfette essenze oggettive; ma a 65-d-e si parla, oltrechè della Grandezza, della Salute, della Forza e di tutte le essenze reali, e a 75-d-e « di tutte le cose, in cui imprimiamo questo, è, e interrogando nelle interrogazioni e rispondendo nelle risposte ».

L'affermazione di Aristotele (*Met.*, luoghi citati) che Platone, il quale aveva accolto per mezzo di Cratilo la dottrina eraclitea del flusso perenne delle cose sensibili, dalla quale veniva fatta derivare la impossibilità di una conoscenza scientifica di queste, ricorse alle Idee per rendere possibile la scienza, è confermata dal *Cratilo* (439-c-440-d), ove le parole « ciò che spesso sogno (439-c) », non possono indicare una prima intuizione della teoria delle Idee, perchè precedentemente (439-b) si parla senza esitazione dell' « αὐτὸ ὅ ἔστι κερκίς, ma, in caso, accennano al tentativo di impiegarla per dare ragione del divenire del mondo sensibile, che è esposto nel *Fedone* (100 segg.) E che si tratti di una nuova forma della teoria appare dalla difficoltà che provano gli interlocutori di Socrate (che pure si erano mostrati familiari con la teoria stessa, quale era stata esposta sino a quel punto) a seguire il maestro (*Fed.* 100-a).

Si può osservare che sulla concezione, che assume ormai carattere rigorosamente scientifico, debbono avere agito motivi derivanti dalla filosofia eleatica, che si accordavano pienamente con quelli estetici primitivi, in quanto l'identità, l'immutabilità, la perfezione che gli Eleati, seguendo Parmenide, attribuivano all'Essere, corrispondevano alle caratteristiche degli ideali di bellezza dell'artista.

Da quanto abbiamo detto risulta che se i dialoghi che abitualmente si chiamano socratici si riferiscono appunto ai concetti preferiti dal maestro nelle sue conversazioni, non si può da ciò ricavare la conseguenza che Platone, allorchè li scriveva, non aveva superato la posizione di Socrate; la credenza nelle Idee costituisce invece in questi casi il presupposto tacito di tutta la ricerca, e la definizione dei concetti implica la determinazione di Idee corrispondenti, seb-

(1) Le parole del *Fedone* 76-d: ἃ θρυλοῦμεν ἀεὶ e 100-a-b: ἀλλ'... ὧδε, λέγω, οὐδὲν καινόν, mostrano che in *tutti* i dialoghi è espressa o sottintesa la credenza nelle Idee.

bene l'attenzione si porti piuttosto sul processo logico di indagine che sulla natura della realtà corrispondente al processo studiato.

La *Repubblica* (VI, 521-c-531-d) serve a convalidare quanto si è affermato: infatti, l'educazione musicale, che da prima debbono ricevere i custodi dello Stato, non può comunicare scienza, non contiene alcun insegnamento che serva a rivolgere l'anima verso l'Idea del Bene (522-a): il rivolgimento, l'ascensione dell'anima dal mondo del divenire sensibile a quello della vera realtà, delle Idee (521-c) può essere determinato soltanto dalle scienze matematiche (522-c; 525-b-c; 526-b). Ciò non include una condanna dell'educazione estetica, che è sempre riconosciuta necessaria. ma significa (quando si ricordino i testi del *Simposio* e del *Fedro* citati sopra) che l'ammirazione della bellezza, se può servire a fare apprendere in forma ancor vaga un mondo sovrasensibile, non permette ancora alla mente di costruire una scienza rigorosa del mondo delle Idee. In altre parole, Platone, che da prima aveva ottenuto, grazie alla visione della bellezza, una prima intuizione di una realtà superiore a quella del mondo sensibile e che poi aveva pensato di valersi del procedimento socratico per giustificare razionalmente la sua credenza e, in opposizione all'Eraclitismo, aveva sperato, accettando Idee anche degli essere del mondo sensibile, di dare fondamento scientifico alla conoscenza, riconobbe poi che la scienza vera, rivolta alle Idee, doveva partire dalle ricerche rigorose delle matematiche.

II

LA TEORIA DELLE IDEE SIN DOPO LA REPUBBLICA

a) Il Simposio, il Fedro e il Fedone; *b)* La Repubblica; *c)* Osservazioni generali.

a) Dopo questo cenno sulle prime origini della teoria delle idee (che servirà a mostrare come esse, sin dall'inizio, dovessero essêre pensate come realtà trascendenti), possiamo seguire il pensiero di Platone negli scritti in cui essa è esposta con maggiore chiarezza, sino alla *Repubblica,* per vedere come egli concepisse la realtà eterna delle idee e la natura del divenire, e quali rapporti ponesse fra esse (1).

Nel *Simposio* (211 a segg.) si tratta dell'idea della bellezza che è eterna (ἀεὶ ὄν), non diviene e non perisce, non aumenta e non diminuisce, non è bella in parte, in parte brutta, non è bella talvolta, talvolta no, non è bella sotto certi rispetti, o relazioni, o solo per alcuni e non per altri. Essa si distingue da ogni bellezza corporea, non è alcun *logos,* nè alcuna *epistéme,* non risiede in altra cosa, nè nella terra, nè nel cielo, nè altrove, ma esiste eternamente per sè in sè, unica (αὐτὸ καθ'αὐτὸ μεθ'αὐτοῦ μονοειδές). Di essa tutte le altre cose belle partecipano in certo modo; ma se tutte nascessero e perissero, essa non ne riceverebbe alcuna modificazione.

Nel *Fedro*, sebbene si parli prevalentemente della stessa idea, perchè è quella che prima riappare all'anima, si ricorda la visione

(1) Sia detto sin d'ora che in questo studio non mi occupo della questione cronologica della successione dei dialoghi, bensì del movimento stesso del pensiero di Platone.

che del mondo ideale hanno avuto le anime quando, libere dal corpo, seguivano le schiere degli Dei (246-e-247-e). Le idee stanno fuori del cielo, nel luogo iperuranio; esse, le vere essenze (οὐσίαι ὄντως), sono prive di colore, di forma, di luce, sono visibili soltanto alla ragione.

Fra le idee che l'anima contempla, Platone ricorda quelle della giustizia, della saggezza, della scienza, non di quella che è sottoposta alla genesi o che varia secondo gli oggetti che chiamiamo reali, ma che risiede nel vero essere (247-c-e).

Il *Fedone,* che come abbiamo visto presenta la teoria nella sua forma più generale e l'applica alla interpretazione razionale del divenire e del perire, parla delle idee più volte e con grande ampiezza. In 65-d-66-a si ricordano il Giusto in sè, il Bello in sè, il Buono in sè, la Grandezza, la Salute, la Forza, e tutte le altre vere essenze, inafferrabili per mezzo dei sensi, e conoscibili solo dall'anima che per sè, allontanatasi da questi e dal corpo si muove alla loro ricerca impiegando il puro intelletto (cf. 66-d). Più avanti, la conoscenza delle idee è fondata sulla ἀνάμνησις che è presentata in forma simile a quella del *Menone* (81-a-86-c); apprendere è ricordare, ciò che è confermato dal fatto che un'interrogazione abile fa sì che gli uomini possono con le loro forze intellettuali scoprire da sè stessi la verità, senza averne la comunicazione da altri. Ora la reminiscenza si presenta anche quando il soggetto, avendo qualche sensazione, conosce non solo la cosa percepita; ma anche qualche altra, come avviene allorchè il ritratto fa pensare alla persona; e ciò spiega la conoscenza che abbiamo delle idee (72-c-73-e). Così noi conosciamo l'Eguale in sè, che è diverso dalle cose eguali che presenta l'esperienza. In questi casi, l'idea non può essere pensata se non per l'impulso dato dalla sensazione, ma noi dovevamo conoscerla antecedentemente, per potere riferire ad essa le cose uguali date dai sensi; e quindi tale conoscenza doveva essere posseduta da noi prima di nascere (74-a-75-c). Ora, ciò vale non solo per l'Eguale, ma anche per il Bello, per il Bene, per il Santo in sè, e « per ogni cosa, in cui imprimiamo questo *è*, e interrogando nelle domande e rispondendo nelle risposte (75-d) ». In tutti questi casi, noi riferiamo i dati dei sensi a un'idea (il Bello, il Buono), a qualche essenza, che era in noi prima che scoprissimo che era nostra; e li confrontiamo con essa (76-d-e): ossia (perchè tale è il pensiero di Platone) il concetto corrispondente all'Idea stessa esisteva in noi prima che ce ne rendessimo conto.

La purezza, la perfezione, l'esistenza in sè, l'eternità, la iden-

tità, l'immutabilità delle Idee (di cui parlano il *Simposio*, 211-ab, e, e il *Cratilo*, 439-d-440-b) sono accentuate nel *Fedone*, che anche più energicamente del *Simposio* (ivi) contrappone ad esse il continuo fluire delle cose sensibili imperfette (1), che portano il nome di quelle, alle quali desiderano di essere uguali (2).

Il mondo delle Idee e quello sensibile costituiscono due generi dell'essere, invisibile l'uno, visibile l'altro (*Fed.* 79-b); il primo può conoscersi soltanto dall'anima che, raccogliendosi in sè stessa e rifuggendo dal corpo e dai sensi, si serve del puro intelletto (ivi, 65-b-68-b; 79-a; c-e; 82-e-83-d): infatti l'uso dei sensi non permette di cogliere la verità perchè questi sono causa continua di errore (ivi: cf. specialmente 65-b; d-e; 79-c; 83-a). I due mondi sono contrapposti come le forme di conoscenza che ad essi si riferiscono; il mondo eterno e immutabile delle Idee è oggetto della pura conoscenza intellettuale, quello sensibile, che eternamente diviene, dei sensi. Il rapporto fra l'uno e l'altro è presentato nel *Fedro* come una ***somiglianza***, che le cose hanno con le Idee (250-a; ὁμοίωμα; 250-b: ἐν τοῖς τῇδε ὁμοιώμασιν), nel *Simposio* come una ***partecipazione*** (211-b); e di questa concezione principalmente si serve il Socrate del *Fedone*, per trovare le ragioni del divenire e del perire.

Desideroso di conoscere perchè le cose divengono, periscono e sono, egli si era rivolto alle dottrine dei fisiologi, ma questi, con le loro spiegazioni contradditorie, lungi dal soddisfarlo, gli avevano fatto perdere la fiducia anche in ciò che prima credeva di sapere. Un raggio di luce nuovo era apparso ai suoi occhi apprendendo che Anassagora aveva concepito il νοῦς come l'ordinatore e la causa di ogni cosa, perchè aveva sperato che egli avrebbe mostrato che per opera della mente ogni cosa era stata ordinata nel modo migliore, ponendo nel bene la causa delle cose; ma, leggendo Anassagora, notò con sorpresa che, non servendosi affatto del νοῦς, impiegava cause meccaniche. Nessuno ricorreva al bene come principio di spiegazione, e Socrate, trovandosi incapace sia di apprendere tale principio da altri, sia di scoprirlo da sè, si decise a percorrere una nuova via (95-e–99-d).

Vedendo di aver fallito lo scopo studiando direttamente la realtà

(1) Il *Fed.* 66-a, 67-b-c, 71-d (εἰλικρινές, καθαρόν): cf 83-e, 78-c e segg. insiste sulla eterna identità e immutabilità delle Idee, ciascuna delle quali, sempre μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ'αὑτό, ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει, al contrario delle cose sensibili che hanno i caratteri opposti. Cf. 79-a, c-e.

(2) 74-d-e; 75-a-b.

(τὰ ὄντα 99-d), Socrate pensò di imitare coloro che, per non guastarsi gli occhi osservando immediatamente il sole nel momento dell'eclissi, ne guardano l'immagine nell'acqua o in qualche altro mezzo; così egli, temendo di avere l'anima acciecata considerando le cose (τὰ πράγματα) con gli occhi e con gli altri sensi, pensò di rivolgersi ai procedimenti razionali del pensiero (λόγοι: ivi) per studiare in essi la verità delle cose. Il confronto, continua Socrate, non è forse pienamente esatto, perchè « non accordo punto che chi osserva la realtà nei procedimenti del pensiero la consideri in immagini più di chi la considera nelle cose particolari (100-a) »: queste parole meritano di essere rilevate perchè mostrano che Platone, che in questo punto indica come egli si valesse del procedimento socratico, considerasse la determinazione delle definizioni dei concetti (λόγοι) come immagini della vera realtà, cioè delle Idee. Infatti il suo Socrate poneva per ipotesi il λόγος che giudicava più forte, e considerava come vero ciò che gli sembrava in accordo con esso, e rispetto alle cause, e rispetto a tutte le altre realtà, e come non vero, ciò che non si accordasse; in altri termini, egli cominciava con l'ipotesi di qualche Idea, per esempio del Bello in sè, e dava ragione della bellezza di una cosa singola per mezzo della sua partecipazione a quella. Socrate dichiara di non potere comprendere altre *dotte* cause (come dice con evidente ironia) che si possono addurre della bellezza di una cosa, come il colore e la forma ecc.; egli vi si confonde, e permane nella convinzione che la cosa è bella soltanto per l'Idea del Bello. Quanto al rapporto fra l'Idea e la cosa, egli non pretende di determinare ancora con esattezza se si tratti della *presenza* o della *comunione* (1): ciò mostra che in questo momento Platone non aveva ancora chiarita bene la questione e che l'espressione di *partecipazione* impiegata poco sopra e ripetuta poi (100-c; 101-c μετέχειν; a 102-b è usata quella equivalente μεταλαμβάνειν) e già impiegata nel *Fedro* (come quella di *somiglianza*, di cui si serve nel *Simposio)* serviva solo a designare un rapporto fra le Idee e le cose, accettato come indiscutibile, ma non studiato con esattezza.

Ciò che vale per il Bello, vale anche per il Grande, per il Piccolo, per tutti i casi: così la partecipazione della diade fa sì che si formi il due, della monade, l'uno: le divisioni e le addizioni (per cui si spiega che una unità levata o aggiunta ad altre produca i numeri) ed altre tali spiegazioni raffinate si debbono lasciare ad

(1) 100-d: εἴτε παρυσία εἴτε κοινωνία... οὐ γὰρ ἔτι τσῦτο δισχυρίζομαι.

uomini più sapienti. Il rapporto con l'Idea è l'ipotesi sicura cui occorre attenersi, e quando occorra di darne ragione, si deve porre un'altra ipotesi superiore, cui ridurre la prima, finchè si sia giunti a un *quid* sufficiente alla spiegazione (101-d: ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις. Per tutto il passo, 99-d-101-e). L'ἱκανόν di cui parla il *Fedone* non può identificarsi con l'Idea del Bene di cui si tratterà nella *Repubblica,* perchè precedentemente Platone per bocca di Socrate ha dichiarato di riconoscersi incapace di trovare, per mezzo del principio del bene, la ragione delle cose e di spiegare così teleologicamente, il mondo (99-c). E' qui presentata l'esigenza di una spiegazione sufficiente, cioè esauriente, delle cose singole, tale che includa le diverse ipotesi impiegate, ma non è detto che si debba giungere a un solo ἱκανόν per tutti i casi (cioè che tutte le Idee supposte si possano ridurre a una sola) e molto meno è determinata la natura del principio della spiegazione. Occorre poi guardarsi bene dall'intendere l'Idea come ipotesi: il processo ipotetico pone le Idee che sono arrecate per la spiegazione, ma non si identifica con esse che, se supposte giustamente, ben lungi dall'essere ipotesi, sono le vere realtà oggettive, essenziali, esistenti per sè.

Gli opposti non possono unirsi e trasformarsi l'uno nell'altro, sia nelle idee stesse, sia in noi: così il Grande non riceve mai il Piccolo, ma fugge quando questo si presenta o perisce; e lo stesso avviene del Grande in noi (102-b-103-b). La distinzione indicata fra il *contrario in natura* (l'Idea) e *quello in noi* (nelle cose) è importante perchè mostra come, malgrado la terminologia, il *Fedone* conservi la concezione della trascendenza delle Idee.

Ora, siccome nel mondo delle cose che sono in divenire, cioè nel mondo sensibile, ogni cosa nasce dal suo contrario, in modo da formare un processo ciclico di nascite e di morti (70-c-72-e; 103-a-c), la teoria delle Idee spiega il divenire e il perire delle cose, perchè queste divengono, in quanto partecipano successivamente di Idee opposte, che fra loro si escludono: queste non possono trasformarsi le une nelle altre, mentre le cose subiscono appunto tale trasformazione nelle cose opposte, la quale costituisce il divenire e il perire (103-b-c). È chiaro come in questo modo la teoria delle Idee prende per oggetto di spiegazione la concezione eraclitea del divenire, la quale appunto fa nascere ogni cosa dal suo contrario; così Platone poteva pensare di avere, ammettendo Idee eterne ed immutabili, non solo evitato la conseguenza che si faceva derivare dall'Eraclitismo, cioè la impossibilità della scienza, ma trovato altresì nella sua concezione l'interpretazione della stessa dottrina del flusso perenne delle

cose, che veniva inclusa e superata in una teoria più vasta e più profonda. Lo stesso divenire sensibile presuppone l'esistenza di realtà che non divengono. Si deve poi rilevare un punto, sul quale dovremo ritornare in seguito. Esistono fra certe Idee connessioni essenziali necessarie, di subordinazione, di coordinazione; così il tre e il cinque, pure non essendo la stessa cosa del dispari, sono necessariamente numeri dispari, cioè si collegano con l'Idea del tre o del cinque e con quella del dispari (102-b-105-b).

b) L'esposizione più completa della teoria delle Idee è, in questa fase del pensiero platonico, offerta dalla *Repubblica* in cui i motivi teorici sono anche più chiaramente accentuati dal fatto che la teoria viene fondata sulle stesse condizioni della conoscenza.

Chi conosce, conosce l'essere, cioè l'Idea, perchè il non essere non può conoscersi, talchè ciò che pienamente è, (V, 477-a: τὸ παντελῶς ὄν) è pienamente conoscibile, ciò che non è, è pienamente inconoscibile: cioè la conoscenza si riferisce all'essere, l'ignoranza al non essere. Ciò che sta in mezzo tra il puro essere e il completo non essere e si aggira errando fra l'uno e l'altro, non è oggetto nè di scienza (ἐπιστήμη) nè di ignoranza e deve ricercarsi in mezzo ad entrambe: tale è appunto l'oggetto dell'opinione (δόξα), la quale è più oscura della scienza, più chiara dell'ignoranza e si distingue dalla prima, che non erra, perchè è capace di errore (1). Come esempio di oggetto della *doxa,* è citata la molteplicità delle cose belle (come le belle voci e i bei colori o le belle forme) che partecipano dell'Idea del Bello, dalla quale debbono essere distinte, perchè non vi è alcuna cosa bella che non possa sembrare in certo modo anche

(1) Della *doxa* si occupano anche il *Menone* (97-a-98-c) e il *Teeteto* di cui ci occuperemo poi; e in ambedue i dialoghi l'opinione vera è distinta dalla scienza: così nel *Simposio* (202-a) è posta tra la scienza e l'ignoranza. Si potrebbe notare una differenza rispetto all'oggetto della *doxa,* che nella *Rep.* è un misto di non essere e di essere, mentre nel *Menone* è uguale a quello della scienza, talchè la differenza sta in ciò, che la *doxa* non è capace di dar ragione delle proprie affermazioni; ma nel *Menone* si tratta non della pura conoscenza che propriamente ha per oggetto l'essere, bensì della direzione della condotta, che si esplica nel mondo del divenire ove l'essere si mescola col non essere. Qui l'oggetto può essere comune alla *doxa* e all'*epistéme;* e allora la seconda si differenzia dalla prima perchè distingue l'Idea (che essa conosce e che la *doxa* ignora) dalle cose che ne partecipano (*Rep.;* V, 476-c-d; 479-a, e). In altri termini, l'oggetto proprio della *doxa* può esserlo anche della *epistéme* in quanto questa lo distingue dal proprio; e allora, essa può, anche

brutta (come non vi è cosa grande che non possa apparire piccola e così via), mentre l'Idea è assolutamente una e sempre identica a sè (V, 476-a–480).

Le cose che partecipano dell'Essere e del non Essere sono quelle del mondo sensibile o della genesi, che in altri passi della *Repubblica* (VI, 485-b; 507-c; 508-d; 509-d; VII, 517-b; 518-c; 521-d; 525-b, 526-e; 527-b; 534-a) sono contrapposti alla οὐσία o al mondo intelligibile delle Idee.

Una più completa determinazione delle forme della conoscenza offre una suddivisione parallela della *epistéme* in senso ampio o νόησις e della *doxa*: la prima comprende l'*epistéme* in senso stretto e la διάνοια (ragione e intelletto), la seconda include la πίστις (credenza) e l'εἰκασία (somiglianza). Quest'ultima si riferisce alle immagini, come le ombre e le parvenze che si incontrano nelle acque e negli specchi, la πίστις agli animali, alle piante e ai prodotti dell'arte che appartengono al nostro mondo. La διάνοια, che costituisce il procedimento intellettuale proprio della Geometria e delle altre scienze matematiche, si vale di immagini sensibili nello studio dei suoi enti ed è costretta a partire da ipotesi di cui non sa dare ragione (come il pari, il dispari, le tre specie di angoli), e oltre le quali è incapace di ascendere, e da esse poi ricava le conseguenze. Il νοῦς, invece, che è proprio della dialettica, si vale delle ipotesi non come di principî, ma come di vere ipotesi, cioè come di punti di partenza, per risalire al primo principio incondizionato, non ipotetico (τό ἀνυπόθετον), dal quale ridiscende sino alla fine; esso non impiega immagini sensibili, ma soltanto Idee, e termina in Idee (VI, 509-d-511-e; VII, 533-d-534-e), trascurando completamente le sensazioni (ivi, 532-a).

in questo campo, dar ragione delle proprie affermazioni, ciò che la prima non è capace di fare. Nel *Menone* si accentuano i servizi che la *doxa* può rendere rispetto alla attività pratica; infatti è vero che la scienza non erra mentre l'opinione vera può errare (97-c), ma questa non le è inferiore nel guidare rettamente l'azione (ivi, 97-b; 98-c). Se altrove nella *Repubblica* (VI, 506-c) si dice che le opinioni senza scienza sono tutte brutte, che le migliori fra esse sono cieche, perchè coloro che senza ragione opinano il vero non si distinguono dai ciechi che percorrono una strada giusta, non si deve pensare a un mutamento essenziale di concezione. La differenza fra i due dialoghi è più di intonazione che di contenuto, e si spiega coll'oggetto della ricerca dei contesti: nella *Repubblica*, si tratta di distinguere nettamente ciò che è vera scienza da ciò che non lo è, ossia si considera e si apprezza la funzione teoretica della *doxa*, mentre nel *Menone* si valutano la scienza e l'opinione rispetto alla direzione della condotta, cioè se ne determina la funzione pratica.

L'ἀνυπόθετον, il primo principio incondizionato di tutte le Idee, è l'Idea del Bene, che Platone afferma essere conosciuta solo in modo imperfetto (VI, 505-a); egli dichiara di non poterne parlare in modo completo e positivo e da prima si serve di immagini, avvicinando il Bene a suo figlio, l'essere che più gli assomiglia (ivi, 506-b-507-a) e che è re del mondo sensibile come l'altro di quello intelligibile (ivi, 509-d).

Questo figlio è il sole, che nel mondo visibile ha con la vista e le cose visibili lo stesso rapporto che in quello intelligibile (ivi, 508-b; VII, 517-b) ha il Bene con la ragione e le realtà intelligibili: infatti, la luce solare è causa che l'occhio veda e che le cose siano viste; nello stesso modo il Bene fornisce verità ed essere alle cose da conoscersi e la ragione, cioè la facoltà di conoscerle, all'anima. Il Bene è quindi la causa o ragione della scienza e della verità, in quanto conosciuta, superiore ancora per bellezza a queste. Come dal sole proviene la nascita, lo sviluppo, il nutrimento delle cose visibili, così dall'Idea del Bene derivano l'essere e l'essenza: esso non è essenza ma è superiore ad essa per dignità e potenza (1) (VI, 507-c-509-b; VII, 517-b-c).

L'Idea del Bene, di cui si parla qui in forma d'immagini e senza sicurezza dogmatica, non riappare negli altri scritti di Platone; e dei testi della *Repubblica* che ne trattano, Aristotele tace completamente: questo solo basta a mostrare quanto poco solide siano tutte le interpretazioni che, valendosi di pochi cenni, per mezzo di identificazioni (una più arbitraria dell'altra) con altri concetti platonici, ne hanno fatto il centro del sistema.

Questo sembra possa dirsi con qualche certezza: da una parte Platone (che, come abbiamo visto, nel *Fedone* si dichiara incapace di offrire col principio del Bene una rigorosa interpretazione teleologica del mondo) afferma con tale Idea l'esigenza di questa concezione e inoltre richiede che la stessa conoscenza appaia fornita di significato etico; però, tale intuizione non è determinata con precisione: dall'altra, egli esprime l'esigenza di un ordinamento sistematico del mondo ideale e di quello sensibile, che debbono trovare nel principio supremo del Bene la loro ragione d'essere e il loro fondamento. Si capisce che si tratta, in ultimo, di due aspetti di una sola concezione, perchè la costruzione sistematica avrebbe posto

(1) VI, 509-b: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ'ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καί δυνάμει ὑπερέχοντος.

in luce l'ordinamento teleologico dell'universo: ma, finchè si sta ai testi della *Repubblica*, si ha da fare soltanto con esigenze, con aspirazioni, non con dottrine organicamente articolate: certo, manca la determinazione dei rapporti precisi che esistono fra l'Idea suprema e le altre e col mondo sensibile, talchè se è indicato il programma della scienza dialettica, non si dice come nei particolari possa essere svolto. Fra i cenni che Platone dà, si possono rilevare questi: l'Idea del Bene è il supremo sapere, per cui le cose giuste e le altre diventano utili e piacevoli; senza di essa la conoscenza delle altre cose a nulla serve, come è inutile di possedere qualche cosa senza il Bene (VI, 504-d-505-b). Ogni anima la ricerca, e mirando ad essa compie ogni azione, divinando vagamente che sia qualche cosa, ma essendo incapace di determinare sicuramente che cosa sia, e di avere una fede sicura su di essa; perciò fallisce anche rispetto alle altre cose che potrebbero presentare qualche utilità (ivi, 505-e). L'Idea del Bene, che è la suprema nel luogo intelligibile, è per ogni cosa la causa e la ragione (αἰτία) di tutto ciò che è retto e bello (VII, 517-bc).

Queste indicazioni servono bensì a lumeggiare alquanto le affermazioni precedenti, ma non permettono una ricostruzione del mondo sul fondamento dell'Idea del Bene; in ogni modo, non vi è nulla di più pericoloso del prendere alla lettera certe espressioni per derivare dal testo platonico una concezione monistica che fa del mondo ideale e di quello sensibile una derivazione o una determinazione del Bene: Platone stesso dichiara di non potere offrire una trattazione positiva dell'argomento, e fa seguire alle ultime parole riportate l'esclamazione di un interlocutore: Ἄπολλον, δαιμονίας ὑπερβολῆς! (509-c), che deve mettere in guardia contro i voli della fantasia. D'altra parte, anche una religione che ammette la trascendenza della Divinità, come quella cristiana, può porre in Dio il principio che dà alle cose il loro essere e la loro realtà.

Nello stesso modo non si può prendere alla lettera quel testo del libro X (596-b-597-d) in cui è detto che l'Idea del letto è prodotta da Dio o dal Demiurgo (che, quale produttore di ciò che è nella natura, è chiamato il Fiturgo), per concludere che Platone ammette una dottrina spiritualistica per cui lo stesso mondo ideale è creato da Dio: questo *unico* testo è in contrasto troppo evidente con le continue affermazioni di Platone che le Idee sono eterne ed esistenti per sè (ciò che, qualunque tentativo si voglia fare per dimostrare il contrario, sarebbe contraddetto dalla loro creazione) per potere essere preso come punto di partenza della interpretazione di

tutto il suo pensiero. Occorre non dimenticare che al Fiturgo si attribuisce bensì la formazione di tutti gli esseri naturali e artificiali (inclusi gli Dei, le cose del cielo e dell'Ade) (1), ma non si dice affatto che abbia prodotto quelle Idee del Bene, del Bello, del Giusto, che sono gli esempi preferiti di Platone; questo permette di supporre che il Fiturgo della *Repubblica* sia l'anticipazione del Demiurgo del *Timeo*, cioè l'ordinatore del mondo della genesi sul modello delle eterne Idee (e infatti è chiamato χειροτέχνης: 596-b) che si vale di un materiale già esistente, non un vero creatore.

Infatti al Fiturgo (cui viene dato questo nome appunto per indicare che è il formatore di tutto ciò che è in natura) si attribuiscono nello stesso modo la produzione degli esseri naturali e del letto in natura ἐν τῇ φύσει: 597-b). Ora, lo scopo che Platone vuole raggingere nel passo, è la determinazione del concetto di imitazione, (X, 595-c-598-d), che viene applicato alla poesia e all'arte in generale, la cui critica e la cui condanna formano l'oggetto del X libro sino a 608-b. Occorreva, per mostrare che l'artista è un imitatore di un oggetto, che a sua volta è l'immagine di una realtà superiore, (onde assegnargli così il terzo posto), avere tre termini: l'Idea del letto o il letto in natura (corrispondente alle opere della natura, le quali a loro volta presuppongono un'Idea), il letto fabbricato dall'artefice e la rappresentazione del pittore: così questo occupa il terzo posto, quello il secondo e il Demiurgo il primo. In conclusione tutto il passo ha carattere illustrativo, e non permette, a chi non voglia lavorare di fantasia, di farne uso per capovolgere tutta la concezione platonica (2).

Rispetto alle Idee, è formulato il principio (X, 596-a) che se ne pone una per tutti i molteplici esseri particolari cui è dato lo stesso nome; e si afferma che ove si trova una molteplicità si pone una

(1) 596-c; cf. 597-d.

(2) Così forse potrebbe recarsi qualche luce sulla intricata questione se Platone abbia ammesso o no Idee di cose artificiali (un'indicazione delle varie opinioni presentate sull'argomento trovasi in ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote* (Alcan, Parigi, 1908), nota 175, p. 174 segg.). Aristotele lo nega esplicitamente (*Met.*, A, 9, 991-b. 6-7 = M; 5, 1080-a, 4-6). D'altra parte oltre all'Idea del letto nel testo citato della *Rep.*, si trova l'αὐτὸ ὃ ἔστι κερκίς nel *Cratilo* (389-b). Ora, se Platone doveva ammettere anche qui nella molteplicità degli individui un'unità, non poteva poi collocare allo stesso piano tali idee con quelle vere e proprie; così la creazione dell'Idea del letto viene appunto a chiarire la differenza. In tal modo si comprende la testimonianza aristotelica.

dela corrispondente; (VI, 507-b), e che ogni Idea deve essere unica, perchè se fossero due, occorrerebbe ricercarne una dalla quale esse ricaverebbero la loro forma (X, 597-c). Queste dottrine mettono chiaramente in luce il rapporto ormai esistente fra la Idea platonica e il processo di ricerca dell'universale socratico fissato con la definizione, ma non autorizzano però a considerare la prima come la semplice traduzione ontologica del secondo, per cui essa sarebbe semplicemente l'ipostasi di un'astrazione concettuale.

Anche nella *Repubblica* alle Idee sono attribuiti i caratteri di cui parlano i dialoghi ricordati precedentemente: esse sono eterne (VII, 527-b τοῦ ἀεὶ ὄντος), eternamente immutabili ed identiche (V, 479-a; cf. VI, 484-b), esistenti per sè (καθ'αὑτό: V, 476-b; VII, 524-d).

Ma sarebbe erroneo il pensare che tale esistenza per sè e tale immutabilità delle Idee implicassero l'impossibilità di rapporti reciproci, perchè esse mirano principalmente a rilevare il contrasto che esiste tra il mondo ideale e quello perennemente mutevole del divevenire sensibile, per cui è detto nel *Fedro* (211-b) che « le altre cose belle partecipano dell'Idea del Bello in un certo modo tale che se altre cose nascessero e perissero, essa non diventerebbe punto maggiore o minore nè soffrirebbe alcunchè ». Ciò non esclude le relazioni tra le stesse Idee; e infatti nel libro V (476-b) è affermato chiaramente che ogni Idea, una in sè, « con la comunione delle operazioni e dei corpi e delle altre Idee appare una molteplicità » (1); su questo testo e su altri dovremo ritornare in seguito per rilevare che mai Platone concepì le Idee come atomi metafisici, eternamente separati fra loro. Del resto, il fatto stesso che nell'Idea del Bene viene posto il primo principio del mondo ideale, dal quale le altre Idee ricevono l'essere e l'essenza (VII, 509-b) prova indiscutibilmente che per Platone esiste una gerarchia delle Idee, cioè un ordine sistematico, implicante relazioni reciproche.

Anche nella *Repubblica* il mondo sensibile è rappresentato come quello del perenne divenire e perire (VI, 508-d; VII, 518-c; 521-d-e; 525-b; 526-e; 527-b; 534-a).

Nel testo citato sopra (V, 476-b) il rapporto tra le Idee e le cose è designato col nome di κοινωνία di cui si serve il *Fedone;* poco sotto invece (476-d) si parla di *partecipazione* e altrove (478-e) si dice che l'oggetto della *doxa* partecipa dell'essere (cioè delle Idee) e del non essere.

(1) αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.

Invece nella rappresentazione celebre della Caverna (VII, 514-a-518-b) riappare il rapporto della somiglianza che si è già incontrata nel *Simposio:* gli uomini che vivono nel mondo sensibile sono assomigliati a prigionieri incatenati e resi immobili in una caverna, che percepiscono soltanto le ombre proiettate da oggetti illuminati da un fuoco posto a una certa altezza e che brilla alle loro spalle, separato da loro grazie a una strada scoscesa: gli oggetti di cui scorgono le immagini sono fatti passare su un muro che sta tra il fuoco e i prigionieri.

La caverna corrisponde al mondo sensibile, la luce del fuoco alla azione del sole: l'ascensione necessaria per uscire dalla caverna e contemplare ciò che noi chiamiamo la realtà e poi il sole, è il processo con cui l'anima si eleva al mondo ideale e infine all'Idea del Bene.

In questo passo gli oggetti sensibili sono rappresentati come immagini delle Idee, come appunto si è visto nel *Simposio* rispetto all'Idea della Bellezza.

La conoscenza che rende possibile l'ascensione dell'anima dal mondo sensibile del divenire a quello intelligibile è offerta dalle scienze matematiche, e la ragione di ciò si trova nel fatto che esse si riferiscono a enti sui quali le sensazioni non danno all'anima alcuna notizia sicura e che quindi la costringono a riflettere sulle contraddizioni che esse presentano. Così, mentre i sensi ci parlano senza contraddizione del bianco o del nero (e in questo caso l'anima non deve, per rendersi conto di ciò che avverte, raccogliersi in sè), si contraddicono quando debbono farci giudicare della grandezza o del peso o del numero. La stessa sensazione ci dice che un oggetto è pesante e leggero; la vista ci presenta la grandezza e la piccolezza non con distinzione, ma in modo confuso. In questi casi l'anima è costretta a fare uno sforzo colla ragione per superare le difficoltà e le contraddizioni che i sensi le manifestano. Lo stesso fatto avviene a proposito del numero e dell'unità, poichè la vista, ben lungi dal farceli conoscere sufficientemente, ci presenta nella stessa cosa, un'unità e una molteplicità infinita; ciò si verifica per ogni altro numero: allora l'anima, messa nel dubbio, è costretta a riflettere e a chiedersi che cosa sia l'uno; dimodochè la conoscenza che si riferisce ad esso rivolge l'anima alla visione dell'essere. Ora l'aritmetica e la scienza del calcolo si riferiscono al numero; e quindi sono mezzi indispensabili per sollevare l'anima dal mondo della genesi a quello della vera realtà; e lo stesso può dirsi per le altre scienze matematiche, come la geometria, l'astronomia, l'acustica,

perchè, quali scienze di conoscenza pura, esse hanno per oggetto la realtà eterna (VI-527-b), non ciò che diviene e perisce (ivi, 522-c-531-c). Da ciò appare che, sebbene la scienza matematica rimanga inferiore alla dialettica, in quanto non può sollevarsi al primo principio incondizionato, pure è la condizione necessaria perchè l'anima possa gradatamente liberarsi dai lacci dei sensi per giungere alla Idea suprema del Bene; l'uso della διάνοια rende possibile quello del puro νοῦς.

c) *Osservazioni generali.*

Giunti a questo punto, possiamo rilevare alcuni aspetti particolarmente importanti della teoria delle Idee, quale è presentata dalle opere della prima fase, e determinare i caratteri che queste presentano, le implicazioni della teoria e i problemi non ancora risolti o chiariti che essa suscita.

Abbiamo visto come da prima la credenza nelle Idee abbia avuto per Platone più che altro il carattere di un'intuizione estetica (ed etica) e come in seguito egli abbia cercato di trovarne una giustificazione razionale. Ciò che risulta dai dialoghi platonici rispetto a questa, si accorda, per le parti più importanti, con le prove che, secondo Aristotele ed Alessandro d'Afrodisia (1) (che probabilmente si serve del περὶ ἰδεῶν, ora perduto, del primo) la scuola Platonica adduceva per dimostrare l'esistenza delle Idee. Uno di tali argomenti era ricavato, secondo Aristotele (2), dalle esigenze della scienza; e il commentatore lo presenta sotto un triplice aspetto così:

1° Se ogni scienza riferisce l'opera sua a un oggetto uno e identico, e non ad alcun oggetto particolare, occorre che esista, oltre le cose sensibili, qualche altra cosa, che sia eterna, e che costituisca l'esemplare degli oggetti singoli, che ogni scienza si propone: e questo *quid* è l'Idea.

2° Gli oggetti di cui le scienze si occupano, esistono: ma esse trattano di oggetti diversi dalle cose particolari, perchè queste sono infinite e indeterminate, mentre gli esseri studiati dalle scienze sono determinati: perciò, oltre le cose singole, esistono altre realtà, che sono le Idee.

(1) Arist., *Met.*, A, 9, 990-b, 11-17 (= M, 4, 1079-a, 7-13) Alcuni di questi argomenti sono esposti sebbene brevemente, altri appena accennati: lo sviluppo se ne trova nel commento di Alessandro d'Afrodisia, *In Arist. Metaph.*, ad locum (ed. Hayduck: Reimer, Berlino, 1891, pp. 79-84).

(2) *Met.*, A, 9, 990-b, 11-13 (= M, 4, 1079-a, 7-9).

3° Se una scienza (come la Medicina e la Geometria), non è scienza di questa determinata salute e di questo determinato caso di eguaglianza, ma della Salute o dell'Eguale in senso assoluto, debbono esistere la Salute in sè e l'Eguale in sè: e queste realtà sono appunto le Idee (1). All'argomento ora indicato se ne possono accostare altri, non ricordati da Aristotele, ma dal suo commentatore (2); ed è chiaro il rapporto che presenta con le affermazioni platoniche, le quali appunto richiedono per la scienza oggetti universali, modelli delle cose sensibili da cui sono distinti, pienamente determinati e assolutamente validi. Un secondo argomento ricordato da Aristotele è fondato sulla unità della molteplicità (3): il commentatore lo presenta in questo modo. Se ciascuno di molti uomini è uomo (e lo stesso vale per gli altri casi), e ciò che si afferma nei singoli casi si riferisce a tutti, pure non essendo identico con nessuno, deve esistere, oltre i singoli, una realtà eterna separata da questi: infatti è ciò che si afferma ugualmente degli individui che mutano. Ora, ciò che è l'unità di un molteplice, eterna e separata da esso, è l'Idea: dunque le Idee esistono (4).

Questo argomento, cui se ne avvicina un altro ricordato soltanto dal commentatore (5), è, come abbiamo visto, appunto quello esposto da Platone nella *Repubblica* (VI, 507-b).

Altri argomenti sono chiamati ἀκριβέστεροι (più esatti degli altri) da Aristotele, che però li accenna appena, indicandone le conseguenze che, a suo parere, ne derivavano contro le tesi platoniche, inquanto l'uno conduceva ad accogliere Idee di relazione, l'altro, ad ammettere il *terzo uomo* (6). L'argomento dei relativi (ἐκ τῶν πρός τι), come lo chiama il commentatore, è esposto da lui con molta ampiezza, ma con una certa oscurità. Il punto essenziale è che esso conduce ad accettare un esemplare, cioè l'Idea, di cui le cose sensibili sono le copie mutevoli; così l'Eguale in sè si distingue dalle cose che chiamiamo eguali, che non presentano una eguaglianza

(1) Alessandro d'Afrodisia, *In Met.* p. 73, 3-15 (= fr. 182, p. 1059-a, 4-20, dell'edizione dell'Accademia di Berlino, vol. V, *pars prior*, 1870: = fr. 187 degli Aristotelis *fragmenta:* coll. Rose: Teubner. Lipsia. 1886, p. 149, 13-28).

(2) Alessandro, ivi, p. 78, 13-15: 16-18: p. 89, 2-7.

(3) Arist. Luogo citato, 990-b, 13-14 (= 1079-a, 9-10).

(4) Alessandro, ivi, p. 80, 8-15 (= fr. 182 ed. Berlino, 1059-a, 26-36 = fr. 187 R.; p. 150, 4-13).

(5) Alessandro, ivi, p. 88, 15-20.

(6) *Met.*, luogo citato, 990-b, 15-17 (= 1079-a, 11-13).

essenziale ed assoluta (1). Anche questo argomento ci ricorda le concezioni del *Simposio* e della *Repubblica (la caverna);* e lo ritroveremo in seguito, in altri dialoghi.

L'argomento del *terzo uomo* usato dalla scuola platonica (che in sostanza è riducibile a quello dell'unità del molteplice) è presentato da Alessandro insieme con le conseguenze che Aristotele ne ricavava per combattere la teoria delle Idee: la dimostrazione platonica si fonda sulla necessità di ammettere, per dar ragione degli attributi comuni a più essenze, un *quid* distinto di cui esse partecipano, che è appunto l'Idea: così, siccome l'attributo di uomo viene riferito agli individui singoli, pure non identificandosi con alcuno di questi, si deve affermare che esiste l'Uomo in sè, distinto e separato da essi; cioè l'Idea dell'Uomo (2). Sostanzialmente, tutti questi argomenti, che espongono in forma dimostrativa le stesse concezioni che appaiono nei dialoghi platonici (3), sono aspetti diversi di uno stesso motivo di pensiero. La presenza di caratteri comuni negli individui molteplici e mutevoli che offre l'esperienza sensibile trova la sua ragion d'essere e il suo principio di spiegazione in una realtà diversa, perfetta, eterna, immutabile, che esiste fuori di essi e che costituisce l'esemplare di cui il molteplice sensibile offre soltanto le copie imperfette; e tale realtà è richiesta dalla scienza, la quale si riferisce a enti universali, validi assolutamente e privi di indeterminazione, cioè (dato il punto di vista greco, per cui la perfezione consiste nella completa determinatezza), di imperfezione. In tal modo, il motivo scientifico si intreccia con quello estetico, perchè l'Idea, condizione della conoscenza scientifica, deve possedere appunto quei caratteri di purezza, di assolutezza e di perfezione che appartengono specificatamente all'ideale estetico.

(1) Alessandro, ivi, p. 82, 11 — p. 83, 17.

(2) Alessandro, ivi, p. 83, 34 — 84, 2 (= fr. 183 B, 1509-b, 3 — 8 = fr. 188 R, p. 150, 25 — 30); p. 84, 4 — 5 (= fr. 183 B; 1059.b, 11 — 12 = fr. 188 R, p. 151, 1 — 3); p. 84, 21 — 27 (= fr. 183 B; 16 — 22 = fr. 188 R; 5 — 12).

(3) Un'eccezione è costituita da un altro argomento che non abbiamo ricordato nel testo, quello tratto dal fatto che persistono nel pensiero le immagini di esseri perituri, dopo che sono scomparsi. Siccome non possiamo pensare il non essere, ciò che è oggetto del nostro pensiero anche quando gli individui singoli non esistono più, deve costituire una realtà distinta e separata che è appunto l'Idea. Questo argomento, rapidamente esposto da Arist., nella *Met.* (luogo citato, 990-b, 14 — 15 (=1079-a, 10 — 11) è svolto da Alessandro (ivi, p. 81, 25 — 82, 1 (= fr. 182 B, 1059-a, 38 — 44 = fr. 187 R, p. 150, 15 — 21); e ad esso se ne avvicina un altro, esposto soltanto dal commentatore (ivi, p. 78, 15).

Gli argomenti stessi che Aristotele riproduce o indica servono a far comprendere come nel pensiero di Platone le Idee avessero una natura ben diversa da quella che egli attribuiva loro; esse erano bensì l'unità del molteplice, essenze reali e individuali, ma nel senso di ciò che costituisce insieme la causa o ragione d'essere delle cose sensibili e il principio che ne rende possibile la conoscenza: sopratutto, Platone le concepiva come tipi ideali, modelli di perfezione. In ciò risiede il vero senso della concezione paradigmatica delle Idee, che Aristotele non seppe comprendere nè apprezzare sufficientemente, troppo preoccupato dall'aspetto puramente logico della questione (1). E appunto perchè essenzialmente tipi o modelli di perfezione, le Idee non possono essere, come Aristotele crede, astrazioni realizzate, cioè l'ipostasi dell'universale socratico, separato dalle cose (2). Il punto di partenza per questo equivoco nella interpretazione risiede certo nell'uso fatto abitualmente da Platone del processo socratico di definizione quale mezzo di determinazione del concetto corrispondente all'Idea, che doveva indurre facilmente i discepoli a pensare che l'oggetto ricercato non dovesse essere diverso dal concetto di Socrate, eretto a essenza o sostanza separata. Ma, come è stato più volte messo in chiaro, i testi platonici mostrano all'evidenza che l'Idea non è il residuo di un'induzione generalizzatrice, e quindi è essenzialmente diversa da un concetto astratto. Non solo, infatti, Platone parla della purezza, della perfezione dell'Idea (3), che non hanno senso a proposito di una definizione realizzata; il fatto stesso che nel *Fedone* (100-a-b; 101-d) egli parla del procedimento ipotetico quale strumento di ricerca delle Idee e che si esprime nello stesso modo nella *Repubblica* (VI, 510-b — d, cf. VI, 507-b e *Filebo,* 16-d, ove si parla di porre [τίθεσθαι] le Idee) mostra chiaramente che la induzione può servire come un aiuto per la definizione dell'Idea, ma non è l'unico, nè il principale mezzo per la sua determinazione, poichè certo, se così fosse, l'ipotesi non avrebbe posto. In altri termini, quella unità del molteplice che è l'Idea può essere rintracciata *anche* col procedimento induttivo; ma non è il residuo della induzione generalizzatrice, perchè essa può venire fissata per mezzo dell'ipotesi, inquanto questa permette di

(1) Arist. *Met.*, A, 9, 991-a, 20–991-b, 1 (= M, 5, 1079-b, 25 sgg.).

(2) Arist. *Met.*, A, 6, 987-b, 1 — 9; M, 4, 1078-b, 12 — 16; 30 — 32, ivi, 9, 1086-a, 35–1086-b, 5. V. l'indicazione di altri testi aristotelici in Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote,* note 22-25, pp. 26-29.

(3) V. l'indicazione dei testi platonici a p. 13 e 14 (1).

scoprire ciò che, come modello ideale degli esseri sensibili, contiene *più*, e non meno di quanto essi presentano.

A ciò si aggiunga che, secondo la *Repubblica* (VII, 523-b-525-a), l'anima è eccitata a sollevarsi al mondo delle Idee soltanto dalle sensazioni che le presentano contraddizioni, cioè che la pongono di fronte a problemi di cui deve cercare la soluzione; ora ciò è in perfetto contrasto coi procedimenti propri della generalizzazione induttiva, la quale invece si fonda sulle somiglianze.

Ciò posto, non si ha più ragione di parlare di un conflitto tra due diverse e opposte forme di ordinamento gerarchico delle Idee, l'una logica, l'altra teleologica, per cui esse debbono, da una parte, come concetti realizzati, presentare soltanto rapporti di subordinazione determinati dal loro grado di universalità, dall'altra, come modelli o paradigmi delle cose, subordinarsi secondo il loro grado di perfezione, talchè verrebbe a sorgere una antitesi fra la concezione della *Repubblica,* che teleologicamente pone al vertice del mondo ideale l'Idea del Bene e quella che appare posteriormente nel *Sofista,* la quale, fermandosi al punto di vista logico, sottopone tutte le Idee a quella dell'Essere.

Appunto perchè le Idee non sono l'ipostasi di concetti universali, la loro gerarchia (quando, come avviene nella *Repubblica,* è considerata) non si determina per mezzo del loro grado di universalità logica, bensì del posto che loro compete nella gerarchia di valori e di fini che trova il suo principio e la sua ragione nell'Idea suprema del Bene. Nel *Sofista* prevale certo il punto di vista logico, ma non è messo in luce l'ordinamento gerarchico delle Idee, che rimane indeterminato.

Quanto abbiamo detto implica evidentemente che per Platone le Idee non hanno l'esistenza di atomi, eternamente isolati e incomunicabili, che invece esse sono collegate fra loro da rapporti sistematici; i testi del *Fedone* citati a p. 17 e quelli della *Repubblica* citati a pag. 22 basterebbero a dimostrarlo: e ad essi possono aggiungersi quelli del *Fedro* (265-d; 266-c), che, rilevando la necessità della riduzione del molteplice all'unità del genere (definizione) e della divisione di questo nelle sue specie, implicano subordinazioni essenziali fra le Idee. Inoltre (come ha acutamente posto in luce il Diès, che ha studiato a fondo tutti i precedenti della comunione dei generi sviluppata nel *Sofista*) (1), anche il *Cratilo* (438-e), quando

(1) A. Diès, *La définition de l'Être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon* (Alcan, Parigi, 1909) pp. 89-107.

parla della necessità di studiare le cose non nel linguaggio, ma in sè stesse e nei loro rapporti, implica la convinzione che la realtà vera delle Idee presenta relazioni reciproche. La comunione non è dunque una novità del *Sofista,* bensì una concezione ammessa sempre da Platone, perchè richiesta necessariamente dalla teoria delle Idee: soltanto, mentre da prima egli l'aveva presupposta, dovette poi (essendosi reso conto delle difficoltà cui essa conduceva, e delle quali parleremo in seguito), discuterla a fondo nel *Sofista.* Ora, se le Idee implicano rapporti, esse non sono unità assolute, di tipo eleatico, che escludono ogni molteplicità, bensì unità che includono un molteplice: lo stesso concetto di subordinazione implica tale conseguenza. Come unità e molteplicità si concilino, non è detto; il problema sul quale l'Eleatismo aveva concentrato le sue critiche, non è posto; nella fase del suo pensiero di cui ci siamo occupati sinora, Platone ammette l'esistenza di tale rapporto, senza studiarne le condizioni e senza determinare come esso sia possibile. Lo studio critico di tali problemi verrà compiuto più tardi.

Un altro problema non risolto riguarda il rapporto tra il mondo ideale e quello sensibile. Che per Platone, se non altro, nella fase ora in esame, l'Idea possieda un'esistenza trascendente, risulta in modo chiaro dai dialoghi di cui ci siamo occupati: anche senza insistere sul *luogo iperuranio* del *Fedro* (247-c), sull'espressione καθ'αὑτό che è usata sempre per designare la realtà dell'Idea, sul fatto che la teoria delle Idee è nel *Fedro* e nel *Fedone* collegata con quella dell'*anamnesis* e che anzi nell'ultimo dialogo (76-e-77-a) è attribuita uguale necessità e a questa e alla teoria, si può ricordare che l'intonazione generale del *Fedone,* la sua condanna del corpo e del mondo sensibile in generale, concepiti come causa di abbassamento per l'anima, come ostacolo per la conoscenza della vera realtà (64-a-69-e; 79-c-84-b), la distinzione tra gli opposti *in natura* (cioè le Idee) e quelli *in noi* (102-d-103-b), la rappresentazione della caverna della *Repubblica* sono prove sufficienti del carattere trascendente delle Idee, che del resto è richiesta dalla loro stessa origine estetica.

E, per quanto si voglia negarne il valore, le recise testimonianze aristoteliche sulla natura trascendente delle Idee, sul loro χωρισμός (1) sono pure decisive. Si è detto e si ripete che Aristotele,

(1) V. specialmente *Met.* A, 6, 987-b, 1 — 9; M, 4, 1078-b, 12 — 16; 30 — 32: ivi 9, 1086-a, 35 — b, 5. Cf., per l'indicazione di altri testi, Bonitz, *Index Aristotelicus,* 599-a, 26 segg.

o per l'incapacità di comprendere il vero pensiero del maestro, o per il desiderio di trionfarne più facilmente valendosi di un'esposizione inesatta, falsò la teoria delle Idee: ma non si potrà certo comprendere come mai *nessuno* degli altri discepoli di Platone abbia protestato contro l'errore o la mala fede dell'autore della *Metafisica*, perchè non si trattava già di un punto secondario della dottrina platonica, per cui un'interpretazione poco esatta avrebbe potuto passare inosservata, bensì dello stesso centro del sistema. Inoltre Alessandro d'Afrodisia, nella sua esposizione delle prove portate dalla scuola platonica per dimostrare l'esistenza delle Idee, parla sempre di realtà separate dagli esseri sensibili: ora, i materiali di cui si serve sono tratti dal περί ἰδεῶν di Aristotele, che in tale opera intendeva appunto di esporre le teorie del maestro. È ammissibile che proprio in un lavoro di tal genere una falsificazione così grave potesse passare inosservata e non suscitasse proteste e polemiche nella cerchia dei più fidi scolari di Platone?

Però, sebbene egli avesse sempre ferma la credenza nella trascendenza del mondo ideale, non era ancor giunto a chiarire il modo con cui esso entrava in relazione con quello sensibile, e di tale incertezza offre testimonianza la varietà delle espressioni impiegate, poichè nel *Fedro* si dice che le cose sono *somiglianze* delle Idee, nel *Simposio* si parla di *partecipazione* e lo stesso vocabolo è di solito impiegato nel *Fedone* e nella *Repubblica*, mentre in un testo della *Repubblica* si parla di κοινωνία, e di κοινωία e di παρουσία in un passo del *Fedone*, che dichiara esplicitamente l'incertezza in cui si trovava ancora Platone di fronte a tale argomento (1). Le indicazioni di partecipazione, di comunione, di presenza non debbono far pensare che egli intendesse rinunciare alla trascendenza delle Idee, che è recisamente affermata negli stessi dialoghi in cui sono usati tali vocaboli; esse erano solo espressioni usate per indicare in qualche modo una relazione che Platone non sapeva ancora determinare con esattezza, pur essendo convinto della sua esistenza, non già l'affermazione dell'immanenza vera e propria dell'Idea nelle cose: tanto è vero che nel *Simposio* (211-b) si dice che « tutte le altre cose partecipano di esso (del Bello in sè) in un certo modo tale, che se esse nascessero o perissero, non aumenterebbe nè diminuirebbe nè proverebbe alcuna cosa », ciò che evidentemente non può far pensare ad un'immanenza dell'Idea. Che del resto la partecipazione non escluda la trascendenza, risulta anche dai testi aristotelici in cui le

(1) V. indicazione dei testi a p. 14, p. 22, p. 15.

Idee sono presentate come paradigmi di cui le altre cose partecipano (1).

Ora, le cose sensibili, che in un modo ancora non determinato sono poste in rapporto con le Idee, si contrappongono ad esse, che sono eternamente identiche a sè stesse e immutabili, per il loro continuo mutare, per il loro perenne nascere e perire; perciò appunto costituiscono il mondo della genesi, del divenire. Nel *Fedone* (78-d-79-c; 80-c; cf. 64 — 67) il mondo sensibile appare identificato o almeno avvicinato al corporeo, mentre nel *Simposio* (207-e-208-a) si parla di un divenire entro l'anima. Per determinare il fondamento della opposizione tra la vera realtà delle Idee e il divenire delle cose sensibili, la *Repubblica* (V, 477-a-480), che identifica l'essere vero con le Idee, considera l'oggetto della *doxa* (cioè il mondo dei sensi) come un medio tra l'essere e il non-essere, in cui così ripone la ragione del contrasto; ciò che nelle cose è l'essere, deriva dalle Idee, mentre ciò che le distingue da esse è il non essere. In tal modo però è confuso ciò che può chiamarsi l'aspetto cosmologico del non-essere con quello logico-ontologico. Quest'ultimo è considerato nell'*Eutidemo* (283-e-284-c) e nel *Cratilo* (429-d) nei quali è posta la questione come si possa dire il falso, visto che ciò equivale a dire ciò che non è quando del non essere non si può parlare; nel *Teeteto* (167-a; 188-d-189-b), discutendo le difficoltà che sorgono a proposito dell'opinione falsa (cioè del problema dell'errore), Platone si chiede di nuovo come sia possibile opinare ciò che non è, vale a dire il non essere. Il problema logico-ontologico del non essere è discusso in tutta la sua ampiezza nel *Sofista*, ove, come vedremo, il non essere è pensato come il *diverso;* invece il problema cosmologico del sostrato del divenire sensibile è trattato nel *Timeo*. Certo i testi della *Repubblica* possono facilmente far pensare che ciò che si chiama la *materia* platonica di cui parla il *Timeo* sia il non essere e quindi si identifichi coll'*altro*, col *diverso* del *Sofista;* ma chi conclude così cade nell'errore di fondere concezioni che ricevono significati diversi dai contesti in cui si trovano e dalla funzione che debbono compiere. Nella *Repubblica*, Platone è portato, per accentuare il vero essere delle Idee, a concepire come il non-essere ciò che gli si contrappone: cioè, in quel momento include sotto la stessa denominazione ciò che, di fronte all'Idea, che pienamente e veramente è, non è, e quel non essere che è la espressione più universale della negazione logica. Ma quando, grazie specialmente allo studio del pro-

(1) Arist., *Met.* A, 9, 991-a, 20 segg. (= M, 5, 1079-b, 25 segg.).

blema dell'errore, egli fu costretto a esaminare da vicino questo non-essere, insieme logico e ontologico, ne offrì una interpretazione che non serviva a dar ragione dell'altro non-essere; e perciò egli dovette esaminare a parte nel *Timeo* il problema cosmologico di ciò che nel mondo sensibile riceve le forme che riflettono le Idee. La *Repubblica,* ben lungi dall'offrire la soluzione della questione della materia, presenta uno stadio di pensiero in cui i due problemi sono ancora confusi e indeterminati sotto una denominazione comune che nasconde concetti eterogenei.

Un altro problema che non è ancora posto con chiarezza riguarda il modo con cui le Idee possono riflettersi nelle cose sensibili, cioè nel divenire.

Nel *Fedone,* la ragione di questo è posta nel fatto che la stessa cosa può partecipare di Idee diverse ed opposte (102-b–105-b); e inoltre si parla di Idee che entrano (ἐγγίγνομαι: 105-c) nelle cose. Se si prendessero queste espressioni alla lettera, si dovrebbe concludere che le Idee stesse esercitano un'azione sulle cose; ma ciò è in contrasto coi caratteri specifici delle Idee, che sono realtà perennemente identiche ed immutabili. Nè si può ricorrere alla concezione della *Repubblica,* per cui l'Idea del Bene è il principio primo e incondizionato di tutta la realtà, onde giustificare teleologicamente tale azione: le Idee stesse non possono agire sulle cose onde rendere possibile un mondo che esprima il Bene, senza perdere la loro natura essenziale. D'altra parte, ciò che forma il sostrato del divenire non può, da sè, agire in modo da riflettere la realtà ideale cui si oppone. Un indizio di soluzione può rintracciarsi nel Fiturgo (*Rep.* X, 596-b–597-d) che, come abbiamo visto precedentemente (1) appare piuttosto un ordinatore della natura che un creatore: abbiamo così il germe di una concezione che verrà svolta nel *Timeo.* Anche più grave è il problema dell'ultima ragione del divenire, di cui il *Fedone* non può offrire la soluzione definitiva. Anche se il divenire quale oggetto di esperienza dipende dalla partecipazione delle cose alle Idee (in qualunque maniera si pensi il rapporto fra di esse e si spieghi il fatto che le prime riflettono le seconde), non si può comprendere come esista un divenire in generale; di esso non possono dare ragione le Idee che ne sono appunto la contrapposizione antitetica; occorre quindi che il principio stesso del divenire si trovi nel sostrato ultimo del mondo sensibile e che questo, riflettendo l'ordine della realtà ideale, presenti i caratteri di quel divenire che

(1) V. p. 20 e segg.

ci è dato dall'esperienza sensibile. Un'indicazione ci è offerta dal *Fedro,* ove si insegna che l'anima è automotrice. Ciò che muove sè stesso non solo non cessa mai di muoversi, ma è fonte e principio di moto anche per tutti gli altri esseri, e, come principio, non può essere generato da alcuna altra cosa, e quindi deve essere ingenerato e, per conseguenza necessaria, indistruttibile. Se esso perisse, non potrebbe generarsi da altro, nè generare altra cosa, siccome tutto deve avere la sua origine dal principio. Ciò che muove sè stesso, essendo principio di moto, non può nè perire nè nascere, altrimenti tutto il cielo e tutto il mondo della genesi (πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γένεσιν: 245-e) si arresterebbero nè potrebbero più muoversi. Ora, il principio del movimento è appunto l'anima: ogni corpo, al quale il moto viene dal di fuori, è inanimato, mentre è animato quello che ha in sè stesso la causa del suo muoversi, essendo tale la natura dell'anima (245-c–246-a).

Da questa concezione segue che l'anima, che Platone considera sempre affine alle Idee (*Fedone,* 79-a–80-b; 81-a; *Rep.,* VI, 490-b; X, 611-e), è principio di un movimento che non può essere se non quello regolare e ordinato, e che si distingue così dalla mutazione e trasformazione continua, ma irregolare e disordinata, che deve essere propria del sostrato del divenire. Possiamo dunque attendere che, nell'ulteriore sviluppo del suo pensiero, Platone cerchi da una parte di spiegare, per mezzo dell'azione di un Demiurgo, il fatto che il mondo sensibile è il riflesso e l'immagine di quello ideale, dall'altra di mostrare quale sia la natura di ciò che costituisce il sostrato di questo e di determinare come in esso, che è in sè principio del divenire disordinato, l'anima, che è media tra la realtà ideale e quella sensibile, arrechi ordine e regolarità di svolgimento.

Sinora non abbiamo trovato nemmeno un cenno sul problema del tempo, e pure, quasi tutti i problemi più importanti della filosofia platonica si riferiscono ad esso, inquantochè il mondo sensibile, coi suoi caratteri di continuo divenire, è appunto la sfera della successione temporale, che si contrappone al regno della eternità perennemente identica del vero essere, cioè delle Idee. Il rapporto fra i due mondi è il rapporto fra il tempo e l'eternità; chiedere come e per quale mezzo le Idee si riflettono nelle cose significa porre la questione come e grazie a che cosa nella successione temporale può aversi un'immagine dell'eterno; la ricerca del principio del divenire nel sostrato del mondo sensibile equivale a quella del principio della mutazione e della successione, cioè del tempo. L'azione dell'anima, che porta ordine e regolarità di movimento nel

flusso della genesi, determina un tempo ordinato e regolare nella successione confusa del divenire. Le soluzioni che Platone tenterà dei problemi sollevati dalla sua intuizione filosofica sono tanti tentativi di dare ragione della natura del tempo e del modo con cui esso può rispecchiare ciò che è nella eternità.

III

LO SVILUPPO CRITICO DEL PLATONISMO

a) Il Teeteto; *b)* Il Parmenide; *c)* Il Sofista; *d)* Il Politico; *e)* Osservazioni generali.

I problemi cui conduceva la teoria delle Idee dovevano indurre Platone a nuove meditazioni e a nuove riflessioni, che venivano intensificate dalla necessità di prendere posizione di combattimento contro le più importanti correnti del pensiero filosofico contemporaneo, principalmente contro le forme che avevano assunto l'Eraclitismo e l'Eleatismo (1), e di respingere le obbiezioni che la teoria aveva suscitato.

Originariamente, la dottrina di Eraclito del continuo fluire delle cose e quella di Parmenide dell'Essere Uno, eterno, immobile e immutabile si riferivano essenzialmente al mondo, cioè avevano significato cosmologico, e perciò, lungi dall'escludere, implicavano la possibilità di una teoria sistematica dell'essere, di una vera scienza, contrapposta alle opinioni vane degli uomini; ma in seguito le cose mutarono poichè, grazie allo sviluppo dell'Eleatismo nella polemica dialettica di Zenone, alla critica soggettivista dei Sofisti, alle ricerche concettualiste di Socrate, l'oggetto principale della speculazione venne

(1) V. in DIE FRAGMENTE DER VORSOKRATIKER (ed. *Diels.:* Weidmannsche Buchhandlung, Berlino, 1912), I³, rispetto a ERACLITO, le testimonianze a *12*, A, 5 — 23, p. 72, 29 — 76, 38: i frammenti a B, 1 — 126, p. 77, 3 — 102, 11; rispetto a PARMENIDE, le testimonianze a *18*, A, 22 — 54, p. 141, 36 — 147, 22; i frammenti a B, 1 — 19, p. 147, 25 — 164, 7; rispetto a ZENONE, le testimonianze a *19*, A, 21 — 30p. 170, 11 — 173, 13; i frammenti a B, 1 — 4, p. 173, 15 — 175, 20.

posto nello stesso procedimento del pensiero e così le dottrine cosmologiche acquistarono significato logico e insieme ontologico: le questioni che si riferivano da prima al mondo fisico si collegarono con quelle riguardanti i procedimenti del pensiero, dimodochè le teorie cosmologiche si tradussero in tesi logico-ontologiche.

Eraclito aveva trovato nel *logos* il principio e la legge del divenire perenne delle cose; invece i suoi continuatori affermarono che la mancanza di stabilità e di permanenza di queste, rendevano impossibile ogni affermazione fondata, perchè chi afferma una proposizione pensa di fissare quel fluire continuo dell'universo che non si arresta mai. Intesa in tal modo, la teoria eraclitea conduceva a negare la possibilità di ogni conoscenza e di ogni scienza: e appunto così venne interpretata da Cratilo, che Aristotele testimonia essere stato il maestro di Platone (1) il quale, per non pronunciare alcuna affermazione sulle cose, si limitava, per non cadere in contraddizione, ad accennarle col dito (2).

a) Abbiamo visto precedentemente (p. 10) come il *Cratilo* confermi l'affermazione di Aristotele che Platone cercò, con la teoria delle Idee, di sottrarre la conoscenza alla distruzione di cui la minacciava tale sviluppo dell'Eraclitismo; la critica di questo è ripresa e svolta nel *Teeteto,* in cui la filosofia di Eraclito (che è collegata con quella di Protagora, la quale a sua volta lo è col sensismo) (3) viene criticata a fondo.

Nel *Cratilo* (339-d–440-b) si dimostra che, se tutto scorre e nulla permane, di nessuna cosa può nemmeno dirsi il nome; se (per non parlare della bellezza sensibile, come di un bel viso, perchè tali

(1) *Met.*, A, 6, 987 a, 29 — 987 b, 1.

(2) Ivi, Γ. 5, 1010-a, 7 — 15; *Rhetorica,* Γ; 16, 1417-b, 1 — 3.

(3) Se tali concezioni abbiano un fondamento storico o siano piuttosto dovute alla interpretazione di Platone, è dubbio. Certo, il carattere essenzialmente oggettivo dell'Eraclitismo originario è in contrasto col soggettivismo di Protagora; e non risulta che questi avesse svolta la dottrina sensistica che è offerta dal *Teeteto* o in generale sostenuto una concezione sensistica. Del resto, lo stesso Platone fa comprendere chiaramente che la dottrina protagorea originaria non presentava tali connessioni (*Teet.*, 152-d; [Protagora] « accennò oscuramente queste cose alla moltitudine volgare, ma disse la verità in segreto ai discepoli) ». Su ciò può consultarsi COVOTTI. *Per la storia della Sofistica greca* (in *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa;* vol. XIX) pp. 39-55; cfr. pp. 36-37. Forse, l'opinione esposta dal BURNET (*Greek Philosophy:* I, Macmillan, Londra, 1914: *182* pp. 241-242) che la dottrina esposta sia quella di Cratilo, ma che l'elaborazione appartenga allo stesso Platone, è preferibile alle altre.

cose sembrano fluire continuamente) la bellezza stessa è prima una cosa e poi un'altra, è chiaro che, mentre ne parliamo, essa muta subitamente. Ora, ciò che non è mai uguale a sè stesso, non può essere reale: e se in un certo tempo rimanesse lo stesso, non sarebbe allora in mutamento. Mutando continuamente, non potrebbe essere conosciuto da alcuno, perchè appena si avvicinasse chi dovesse conoscerlo, diventerebbe diverso. Di più, la teoria dell'eterno fluire delle cose rende impossibile l'esistenza della stessa conoscenza, perchè essa pure dovrebbe mutare, cessando così di essere sè stessa, la conoscenza: così non esisterebbero più nè il soggetto che deve conoscere, nè l'oggetto che deve essere conosciuto. Se esistono questi, se esistono il Bello, il Bene, se esiste ciascuna di queste realtà, non debbono essere simili al flusso e al movimento.

Anche nel *Teeteto,* come nel *Cratilo,* la critica dell'Eraclitismo poggia sulla impossibilità in cui esso si trova di dare ragione della conoscenza; ma, mentre nel secondo dialogo è combattuta la dottrina di Eraclito in sè stessa, nel primo le obbiezioni sono rivolte alla sua interpretazione sensistica. L'oggetto del dialogo è la determinazione della natura della conoscenza scientifica, cioè dell'attività mentale che conduce alla vera e propria scienza; e la prima dottrina esaminata è quella che identifica la scienza con la sensazione, cioè il sensismo, che Platone dichiara equivalente al soggettivismo di Protagora, per cui l'uomo è la misura di tutte le cose; e questo viene connesso con l'Eraclitismo (151-d-153.d). Da tale connessione deriva una teoria della percezione sensibile che la riduce al movimento, l'unica vera realtà: vi sono due forme di movimenti, l'uno attivo, passivo l'altro, che intrecciandosi tra loro, danno origine a un'infinità di prodotti, di duplice natura, sempre collegati e correlativi: il sensibile e la sensazione. Così, nel caso della vista, da un lato deve essere l'occhio, dall'altro qualche cosa di commensurabile con esso: quando essi entrano in rapporto, avviene un movimento dal primo al secondo, la vista, e uno dal secondo al primo, la bianchezza. Allora l'occhio si empie della vista e vede, e l'oggetto si riempie di bianchezza e diventa non bianchezza, ma una cosa bianca, come legno, o pietra. E lo stesso vale per tutti gli oggetti sensibili, che non esistono per sè, ma sono prodotti dal rapporto reciproco di movimenti attivi e passivi, talchè nulla è, ma tutto diviene (156-a-157-c).

Prima di criticare tale dottrina, Platone distingue due forme di movimento, quello locale (φορά) e quello qualitativo o di alterazione (ἀλλοίωσις). Se la tesi eraclitea è esatta, tutto si deve muovere

secondo ambedue queste forme: quindi anche le qualità si trasformano continuamente, e così, per esempio, un colore passa tosto in un altro, talchè non è nemmeno possibile designarlo con un nome, perchè mentre lo nominiamo, è già mutato. Del pari mutano di continuo anche le sensazioni; quindi non si può dire di una di esse che sia vista piuttosto che non vista.

Ora, siccome la sensazione è identica alla scienza, non si può nemmeno parlare di questa. Se la teoria del moto universale è vera, tutte le risposte sono ugualmente giuste, e si può dire tanto « è (o meglio: diventa) così », quanto il contrario: anzi, le stesse espressioni « così », « non così », non si conformano alla teoria, perchè vengono a fissare in qualche modo il continuo movimento (181-b-183-b).

Alla teoria dell'eterno divenire che viene così criticata, il *Teeteto* contrappone l'Eleatismo, che afferma l'immutabilità dell'Essere uno e nega completamente il movimento (180-d-181-b); ma la critica di esso, richiesta dal personaggio da cui prende nome il dialogo, non viene compiuta da Socrate, il quale parla con grandissimo rispetto di Parmenide e teme di non penetrare abbastanza nelle profondità del suo pensiero (183-c-184-a). La discussione della concezione eleatica, che si dichiara richiedere un larghissimo sviluppo, è invece offerta da altri dialoghi, di cui ci occuperemo tra breve. Si dovrebbe credere (e si è effettivamente creduto) che nel *Teeteto* non si trovino accenni alla teoria delle Idee; e anzi si è voluto ricavare dalla mancanza di una chiara formulazione di essa, la conclusione che Platone era sulla via di modificarla sostanzialmente. Ma ciò è inesatto, perchè appunto tale teoria permette di risolvere la questione discussa nel dialogo, della natura della conoscenza scientifica.

Il sensismo, con le sue connessioni protagoree ed eraclitee, è criticato e respinto nella prima parte (151-e-183-c). In seguito si mostra che il senso è incapace di cogliere certe proprietà comuni (κοινά) delle percezioni sensibili, come essere e non essere, somiglianza e dissomiglianza, identità e differenza, unità e numero, pari e dispari, bello e brutto, bene e male, perchè non disponiamo di alcun organo corporeo con cui possiamo acquistarne conoscenza, come avviene per le proprietà sensibili. Questi κοινά sembrano invece essere appresi dall'anima, che agisce con le proprie forze per sè stessa (186-e): l'anima per acquistarne notizia deve servirsi di processi di comparazione e di riflessione. Mentre le sensazioni sono comuni all'uomo e agli animali sin dalla nascita, i processi di comparazione che si riferiscono all'essere e all'utilità, richiedono tempo, fatica ed educazione e appartengono solo ad alcuni

individui. In tali processi razionali è possibile conseguire l'essere e la verità e quindi la scienza, ciò che è impossibile nelle affezioni sensibili; e ciò prova una volta di più come la scienza sia diversa dalla sensazione (185-a-186-e).

A questo punto si deve rilevare che le espressioni impiegate per indicare l'azione dell'anima quando conosce i κοινά (αὐτὴ δι'αὐτῆς; καθ'αὐτήν) sono proprio quelle che vengono usate altrove a proposito della conoscenza delle Idee (*Fedone,* 66-a; e — 67-a; c-d; 79-c-d; 83-a — b); e inoltre (e questo punto è fondamentale) che la relazione posta tra la scienza, la verità e l'essere (*Teeteto,* 186-c — d) non solo si incontra nel *Fedro* (247-d-e), ma è l'oggetto di una ricerca speciale nella *Repubblica* (V, 479-a-480. Cfr. VI, 508-d-509-a; 511-b — e) appunto per ciò che riguarda le Idee. Non è chiaro che esse, pur non venendo nominate, sono presenti nel dialogo?

È ben vero che Teeteto chiama questa azione dell'anima per sè, opinare (δοξάζειν) e per conseguenza definisce la scienza non l'opinione semplicemente, perchè esistono anche opinioni false, ma l'opinione vera (187-a — c); si potrebbe quindi pensare che la critica della δόξα che forma l'oggetto del dialogo da questo punto sino alla fine (donde risulta che, in qualunque modo essa venga interpretata, non è identica alla scienza), è la prova che nei passi or ora indicati non si può parlare delle Idee. Ma ciò non sarebbe giusto: la conclusione negativa del dialogo è il risultato necessario dell'errore commesso da Teeteto riponendo la scienza, che è appunto la conoscenza delle Idee, nella *doxa,* dalla quale invece deve essere essenzialmente distinta: la critica di questa è soltanto rivolta a mettere in luce l'infondatezza della identificazione fatta da Teeteto, talchè la soluzione del problema della scienza che manca nel dialogo di cui ci occupiamo, si presenta chiarissima quando si ricordano i testi della *Repubblica* citati poco sopra.

La scienza non è nè la percezione sensibile, nè la *doxa* vera (criticata 200-e-201), nè l'opinione vera con spiegazione e giustificazione razionale (μετὰ λόγου), che viene discussa da questo punto (201-c) sino alla fine del dialogo; essa deve ricercarsi nella conoscenza propria del νοῦς che ha per oggetto le Idee, di cui parla la *Repubblica.* Così il problema posto dal *Teeteto* è risolto; e il dialogo ha l'ufficio di combattere quelle teorie che intendono erroneamente la natura della conoscenza scientifica, confondendola con forme di conoscenza completamente diverse. Motivo dell'errore per cui si è negata la presenza delle Idee nel *Teeteto*, è la inesatta interpretazione dell'*epistéme,* intesa come conoscenza e non come *scienza.*

Prima di abbandonare il dialogo dobbiamo rilevare alcuni punti. Il significato della *doxa* non è più quello della *Repubblica*, ove si riferiva al mondo della genesi, misto di essere e di non essere, e includeva la πίστις e l'εἰκασια (v. p. 18): nel *Teeteto*, mentre l'αἴσθησις sembra compiere l'ufficio che la *Repubblica* assegna alla πίστις, la *doxa*, che ne viene nettamente distinta, è, verbalmente almeno, avvicinata alla διάνοια dell'opera ultima: infatti a 189-e-190-a si definisce il pensare (διανοεῖσθαι) come il discorso (λόγος) che l'anima tiene a sè stessa, quando si interroga e si risponde: allorchè giunge a una determinazione, ciò che ne risulta è la *doxa* che è quindi definita il discorso che l'anima tiene in silenzio con sè stessa. Però, se qui il verbo διανοεῖσθαι fa pensare alla διάνοια della *Repubblica*, l'ufficio compiuto dalla *doxa* è ben diverso: essa significa qui un processo di riflessione, e, se si vuole, come è stato detto, di giudizio, ma non ha rapporti col procedimento ipotetico delle scienze matematiche che le era stato specificamente assegnato in tale opera. Si deve ricordare ancora che, a proposito dell'opinione falsa o dell'errore, si ripresenta il problema del non-essere, perchè Platone si chiede come si possa pensare ciò che non è, cioè il non essere (188-d-189-b).

b) La critica dell'Eleatismo, di cui il *Teeteto* porge solo la promessa, è svolta in altri dialoghi. Sino dall'inizio, la teoria platonica delle Idee è la negazione del monismo parmenideo, perchè ammette una molteplicità che, costituendo un sistema organicamente articolato, non è la negazione di ogni pluralità; inoltre, ogni Idea è l'unità di un molteplice, non l'unità assolutamente semplice dell'Uno eleatico. Sia nella sua concezione del sistema totale delle Idee che in quella delle Idee singole, Platone nega una delle dottrine fondamentali dell'Eleatismo, l'inconciliabilità dell'uno e del molteplice. Certo, nella prima fase del suo pensiero, egli non si rese conto chiaramente di tutta la gravità del problema; ma la sua posizione era presa e, prima o poi, era necessario che esso diventasse l'oggetto della sua meditazione. Il conflitto con l'Eleatismo si imponeva poi in modo anche più urgente per un altro motivo; mentre Parmenide si era preoccupato principalmente del problema cosmologico, i suoi continuatori della scuola Megarica, ponendo nel centro della ricerca filosofica il problema logico, avevano concluso che nulla può affermarsi dell'Uno, appunto perchè esso esclude completamente la molteplicità, mentre ogni proposizione esige una molteplicità di termini. Così i Megarici giungevano con Stilpone a riconoscere come legittimi soltanto i giudizi identici, e in tal modo venivano a ne-

gare e a distruggere la conoscenza non meno dei loro oppositori antitetici, gli Eraclitei (1). A conclusioni ugualmente distruttrici della conoscenza e della scienza giungeva pure il rappresentante di una tendenza filosofica completamente contrastante con quella platonica, Antistene (2), che non solo negava la realtà delle Idee, (3) ma, mentre si contrapponeva all'Eleatismo, accettando solo l'esistenza degli esseri individuali, cioè di una pluralità priva di unità (4), ammetteva come i Megarici l'impossibilità di conciliare l'uno e il molteplice (5) e riconosceva come legittimi soltanto i giudizi identici (6).

Ora, se il problema dei rapporti fra l'uno e il molteplice costringeva Platone ad assumere un atteggiamento di lotta contro varie correnti di pensiero che, mentre intaccavano la base della sua intuizione filosofica, negavano la stessa possibilità della conoscenza scientifica, è certo che l'avversario più temibile, quello che occorreva combattere più a fondo degli altri, era l'Eleatismo quale era stato interpretato e svolto dai Megarici. La teoria delle Idee, come abbiamo visto, aveva dei punti di contatto con le concezioni parmenidee, poichè i caratteri specifici del mondo ideale (l'identità, l'immutabilità, la perfezione) corrispondevano pienamente a quelli che

(1) Per la scuola di Megara, possono consultarsi: ZELLER, *Philosophie der Griechen*, II, 1[4], p. 244 seg. (Reisland, Lipsia, 1889), che a p. 244 (1) 245 (0) contiene la bibliografia della letteratura precedente; GOMPERZ, *Griechische Denker*, II[2], p. 139 sgg. (Veit, Lipsia 1903); lo studio del GILLESPIE (in ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE, XXIV [1911], pp. 218-241. Per quanto è detto nel testo, v. specialmente, per i MEGARICI in generale, SIMPLICIO, *In physica* (ed. *Diels:* Reimer, Berlino, 1882), p. 120, 13 sgg.; per STILPONE, PLUTARCO, *Adversus Coloten*, 22, 1, 1119 (in *Moralia*, ed. Bernardakis, Teubner, Lipsia, 1895, VI, p. 485, 24 — 25).

(2) Per ANTISTENE, v. lo ZELLER II, 1[4], p. 280 sgg.; il GOMPERZ, II[2], p. 148 sgg.; i lavori del DÜMMLER (*Kleine Schriften, I, Antisthenica* e *Akademica)*; il GILLESPIE, *The Logic of Antisthenes* (in ARCHIV etc. XXVI [1913], pp. 479-500; XXVII [1914], pp. 17-38); ZUCCANTE, *Antistene* (in RENDICONTI DELL'ISTITUTO LOMBARDO, S. II, Vol. XLIX, pp. 120-136 e in RIVISTA DI FILOSOFIA, VIII [1916], pp. 157-171) e *A. nei dialoghi di Platone* (in REND. IST. LOMB. ivi, pp. 340-372 e in RIV. DI FIL., ivi, pp. 551-581).

(3) SIMPLICIO, *In categorias* (ed. *Kalbfleisch*, Reimer, Berlino, 1907) p. 208, 30 — 31; p. 211, 17 — 18; AMMONIO, *In Porphyrii Isagogen* (ed. *Busse*, Berlino, Reimer, 1890), p. 40, 6 — 8.

(4) V. testi citati nella nota precedente.

(5) PLATONE, *Sophista*, 251-a — c.

(6) *Soph.*, ivi, ARISTOTELE, *Met.*, Δ, 29, 1024-b, 32 sgg. (ALESSANDRO D'AFRODISIA, *In Met.*, ad loc., p. 434, 25 — 26; p. 435, 1-5); *Soph. El.* 17, 175-b, 15 sgg.; ISOCRATE, *Helena*, I, 1, 208.

il vecchio pensatore di Elea aveva attribuito al suo Essere Uno; ma le divergenze erano gravissime tra la concezione implacabilmente monistica di questi e quella sistematica, ma pluralistica di Platone.

E anche rispetto al mondo del divenire il contrasto era irriducibile, perchè l'Eleatismo si era limitato a concepirlo come il puro non essere, aveva affermato che esso era l'oggetto delle opinioni vane dei mortali, ma non aveva nemmeno tentato di spiegare come e perchè fosse possibile tale illusione; Platone, invece, che aveva tesoreggiato gli insegnamenti dell'Eraclitismo, si era sforzato di mostrare che lo stesso mondo del divenire non è quello del puro non-essere, che esso partecipa in qualche modo dell'essere e che anzi trova il suo principio e la sua spiegazione nella Idea suprema del Bene. Così, mentre l'Uno parmenideo era separato con un abisso dal mondo dell'esperienza, il sistema gerarchico delle Idee doveva anche compiere l'ufficio di dar ragione del perenne flusso del divenire, cioè del problema dell'esperienza; e, per la necessaria connessione che avvince questo al problema del tempo, mentre Parmenide aveva negato completamente l'esistenza del tempo, affermando che l'Essere è tutto raccolto nell'*ora* (1), Platone, parlando nel *Fedro* dell'anima come di un principio auto-motore, aveva ammesso che la successione disordinata del divenire bruto potesse ricevere ordine e determinazione da quella realtà che, pure essendo diversa e inferiore al vero essere delle Idee, le è pure affine (v. pp. 33-34), riconoscendo così implicitamente un tempo ordinato. Platone quindi doveva giustificare la sua dottrina con la critica dell'Eleatismo, sia nelle sue forme originarie, sia in quelle che aveva assunto per opera della scuola megarica; e tale critica s'imponeva altresì per il motivo che dai Megaresi appunto erano state sollevate obbiezioni contro la teoria delle Idee. Per una di esse (una delle forme date all'argomento del *terzo uomo* di cui dovremo occuparci tra poco) è certo che proviene da *Polisseno,* scolaro di *Brisone,* che apparteneva alla scuola megarica (2); e si può ben supporre che anche le altre, che nel *Parmenide* vengono poste in bocca appunto a questi, cioè al maestro di quella dottrina che i Megarici avevano accolto e difeso, dovessero avere la stessa origine. Tali obbiezioni riguardano precisamente il rapporto fra il mondo ideale e quello sensibile, cioè un problema che, come abbiamo visto, Platone non aveva ancora posto in termini precisi e ben determinati. Era quindi naturale che, sottoponendo alla critica l'Eleatismo, egli dovesse altresì ritornare su due problemi rimasti aperti, cioè su quest'ultimo e sul rapporto tra l'uno e il molteplice, che, del resto, si collegava con quello delle relazioni tra le Idee e le cose, inquanto le prime stavano alle seconde come unità a molteplicità. Ma, se nello studio di tale questione fondamentale Platone doveva principalmente preoccuparsi delle dottrine Eleatico-Megariche, egli non poteva non porsi il problema in tutta la sua ampiezza, discuterne tutte le soluzioni possibili, vedere se non si collegasse con qualche altro più ampio. Tali ricerche sono appunto presentate dal *Parmenide* (il più oscuro e, insieme, uno dei più importanti dialoghi platonici), che contiene non già un puro esercizio dialettico, o la soluzione positiva delle questioni discusse, bensì l'esame critico di problemi filosofici fondamentali; se dal dialogo non può ricavarsi alcun contenuto dogmatico determinato, può trarsi però l'indicazione di un serio approfondimento degli argomenti esaminati, donde doveva risultare un certo mutamento, (o, piuttosto, sviluppo) del pensiero platonico.

(1) οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν (fr. 8,5: in FRAGMENTE DER VORSOKRATIKER (*Diels*), I, p. 155,2).

(2) Le diverse forme dell'argomento sono esposte da ALESSANDRO D'AFRODISIA, in *Metaphys.*, p. 84, 1-85, 11. L'argomento che, secondo la testimonianza di FANIA DI ERESO, appartiene a POLISSENO, si trova a p. 84, 16 — 21. I testi di Alessandro sono riprodotti e analizzati dal ROBIN (*Op. cit.*, nota 51, p. 609 e segg.) che dà pure indicazioni bibliografiche sull'argomento del terzo uomo e su Polisseno.

In questo dialogo è rappresentata una discussione tra Socrate, ancora molto giovane (127-c) e i capi della scuola Eleatica, Parmenide, già assai anziano, e Zenone, sui quarant'anni; nel dialogo Parmenide rileva l'ardore dialettico di Socrate (130-a–135-d) e la sua giovinezza (130-e); e nota altresì che non è ancora completamente maturo per la ricerca (135-d): ciò mostra già come la teoria delle Idee che egli espone con piena fiducia debba presentare difficoltà di cui non si rende conto e che sono messe in luce dal vecchio Eleate.

Socrate, dopo la lettura del libro di Zenone, osserva che mira a combattere la pluralità dimostrando che se le cose sono molteplici debbono essere insieme simili e dissimili, ciò che è impossibile, donde segue che la molteplicità non esiste (127-e–128-b). Ma, a parere di Socrate, la difficoltà sollevata da Zenone non deve produrre meraviglia perchè non è grave. Egli afferma senza esitazione l'esistenza di Idee in sè di cui le cose sensibili partecipano: così vi è un'Idea della somiglianza e una della dissomiglianza, per la cui partecipazione le cose diventano simili e dissimili; e quelle che

partecipano di entrambe diventano insieme simili e dissimili. Nello stesso modo una cosa può essere una e molteplice, partecipando dell'Uno e del Molteplice; e lo stesso può dirsi per la partecipazione ad altre Idee opposte, come il Riposo e il Movimento. La vera difficoltà sorgerebbe quando si dimostrasse non già che le cose uniscono qualità opposte, bensì che le Idee stesse, esistenti per sè, separate dalle cose possono mescolarsi tra loro e dividersi le une dalle altre, ossia la sorpresa vera nascerebbe quando si potesse provare che l'unione di opposti, che Zenone aveva dimostrato nelle cose sensibili, si può incontrare nelle stesse Idee (128-e–130-a; cf. 135-e). Questo passo è importantissimo per varie ragioni: la teoria esposta è quella che abbiamo incontrato nei dialoghi platonici della prima fase (specialmente nel *Fedone)* ed è formulata nello stesso modo, con le stesse parole, per ciò che riguarda la partecipazione delle cose alle Idee (μετέχειν, μεταλαμβάνειν). Socrate ne parla come di cosa evidente, ed è pienamente convinto che serva a dar ragione del fatto che le stesse cose possono presentare proprietà opposte. Importanza fondamentale ha l'affermazione che la vera meraviglia sorgerebbe dall'unione degli opposti nelle Idee stesse, perchè, come vedremo, ciò costituisce appunto l'oggetto della seconda parte del dialogo, in cui, quindi, si dovrà parlare *esclusivamente* delle Idee e non delle cose sensibili, che vengono lasciate fuori di discussione.

Le parole di Socrate (129-e–130-a: « molto più mi sorprenderei, se alcuno potesse mostrare nelle stesse Idee, che sono apprese dal ragionamento, la stessa *aporia,* che avete mostrato nelle cose visibili ») fanno già comprendere che la trattazione dell'argomento non dovrà condurre a risultati positivi, che si tratterà di analizzare e di sviluppare l'*aporia* dell'unione degli opposti nel mondo ideale, non già di risolverla.

A questo punto (130-b) comincia la critica della teoria esposta da Socrate con tanta sicurezza. Interrogato da Parmenide, se ammetta, oltre le Idee matematiche di simile e dissimile, di unità e di pluralità, anche quelle etico-estetiche (di giusto, di bello, di buono), egli risponde senza esitazioni affermativamente; e fa lo stesso, confessando qualche incertezza, per quelle di esseri naturali, come dell'uomo, del fuoco, dell'acqua. Alla domanda se accetti anche Idee di cose vili, come del pelo, del fango, del sudiciume, Socrate risponde che talvolta lo ha turbato il pensiero che esistano Idee per ogni cosa; ma, temendo di cadere in un baratro di stoltezze, fugge da esso, fermandosi alle Idee di cui ha parlato precedentemente. A ciò Parmenide ribatte che, per la sua giovinezza, Socrate si lascia

dominare dalle opinioni degli uomini e non è ancora così preso dalla filosofia da non dispregiare nulla (130-b — e).

Ben più gravi difficoltà produce la teoria della partecipazione. Le cose debbono partecipare di tutta l'Idea o di una parte di essa. Ma nel primo caso essa deve, pure essendo una e la stessa, risiedere totalmente in una molteplicità di cose e in tal modo essere separata da sè stessa. Nel secondo, l'Idea dovrà essere divisa in parti e allora non può più essere una. Inoltre, da ciò deriverebbero conseguenze assurde: ad esempio, un individuo sarebbe piccolo per una parte dell'Idea del piccolo, la quale sarebbe maggiore della sua parte: così, ciò cui si aggiungesse una parte del piccolo sarebbe non maggiore, ma minore di prima. In conclusione, se le cose non possono partecipare delle Idee nè in tutto, nè in parte, non si vede come sia possibile altro modo di partecipazione (131-a — e). Da questo punto di vista il problema del rapporto tra le Idee e le cose ripresenta quello della relazione tra la unità e la pluralità.

Un'altra difficoltà (quella nota come argomento dal *terzo uomo,* che riapparirà a proposito della teoria paradigmatica) colpisce propriamente il fondamento logico della dottrina delle Idee, la quale tentava di dar ragione della presenza di un carattere comune (per esempio della grandezza) in una molteplicità di cose con la loro partecipazione a un'Idea; infatti, nel caso citato, siccome sia l'Idea della grandezza che le cose grandi hanno un *quid* comune, occorre che partecipino di un'altra Idea, e così all'infinito (131-e–132-b).

Socrate cerca di sfuggire a tali obbiezioni coll'ipotesi che l'Idea sia un pensiero (νόημα) che può esistere solo nell'anima; ma Parmenide osserva che un pensiero deve essere pensiero di qualche cosa di reale, e che ciò che è oggetto di tale pensiero deve essere appunto un'Idea, una ed eternamente identica nella pluralità; così si ritorna alle difficoltà di prima. Di più, se le altre cose partecipano delle Idee e queste sono pensieri, occorre o che tutto sia costituito di pensieri e che tutto pensi, o che, essendo pensiero, non pensi (132-b — c).

Allora Socrate cerca uno scampo nell'interpretazione paradigmatica, per cui le Idee sono modelli in natura, cui le altre cose sono simili (132-d); così intesa, la μέθεξις consiste nell'assomigliare alle Idee. Contro questa concezione (che si incontra, con le stesse espressioni. nei dialoghi precedenti), Parmenide presenta di nuovo l'obbiezione del *terzo uomo:* anche le Idee debbono essere simili alle cose, e perciò, anche qui occorre ammettere che le une e le altre partecipino di un'Idea, e così all'infinito. Quindi le cose non parte-

cipano alle Idee per la somiglianza, ma occorre trovare qualche altra forma della partecipazione (132-c-133-a).

E le difficoltà non sono esaurite, anzi ve ne sono altre e numerose, e principalmente una circa la nostra capacità di conoscere Idee esistenti per sè: se alcuno affermasse che ci sono inconoscibili, occorrerebbe un serio e lungo sforzo per confutarlo. Se le Idee sono in sè, non possono essere in noi (ἐν ἡμῖν); esse sono in relazione fra di loro, non hanno rapporto con noi; e reciprocamente le cose del nostro mondo che hanno lo stesso nome, sono in relazione non con le Idee, ma fra sè stesse. Così, se un uomo è padrone, è padrone non dello *Schiavo in sè*, ma di un altro uomo; se un uomo è schiavo, lo è di un individuo umano, non del *Padrone in sè:* l'Idea in sè della padronanza è in relazione con l'Idea in sè della schiavitù, e reciprocamente. Nello stesso modo l'Idea della scienza ha per oggetto l'Idea della verità, mentre la nostra scienza si riferisce alla nostra verità: quindi le Idee saranno conosciute dall'Idea della scienza, non dalla nostra scienza, e, in ultimo, esse, senza alcuna eccezione, ci saranno inconoscibili.

E v'è di peggio; della Idea della scienza deve partecipare Dio, il quale così non potrà conoscere le cose umane, come noi, con la nostra scienza, non possiamo conoscere la prima; del pari, se la padronanza in sè appartiene a Dio, egli con essa non può avere dominio su di noi. Oltre a tali difficoltà ve ne sono molte altre, talchè chi vi prestasse orecchio potrebbe o negare l'esistenza delle Idee o dire che, se esistono, ci sono inconoscibili; e per risolverle occorre uno sforzo notevole (133-a-135-b).

A proposito dell'obbiezione sulla incapacità della mente umana di conoscere con la sua scienza le Idee, che possono essere oggetto soltanto dell'Idea della Scienza, si deve ricordare che nel *Fedro* (247-d-e) si parlava appunto della Scienza in sè che si riferisce al vero essere; talchè anche questa obbiezione riguarda chiaramente una concezione platonica.

D'altra parte, non solo le ultime obbiezioni (1) sono rappresentate come gravissime bensì, ma solubili, ma ancora è energicamente affermato che, rinunciando alle Idee, si verrebbe a distruggere la dialettica (135-b-c).

L'analisi di questa parte serve a consolidare l'ipotesi che le

(1) Questo punto è molto importante; e perciò occorre non dimenticare che l'affermazione della solubilità riguarda le difficoltà sollevate a proposito della esistenza e della conoscibilità delle Idee (133-b; 135-a-b).

critiche della teoria delle Idee provengano da fonte megarica: alle ragioni addotte precedentemente (pp. 42-43) può aggiungersi ora che l'uso del procedimento *ad infinitum* è caratteristico della dialettica eleatica e che alcune *aporie*, come abbiamo visto, si fondano sulla necessità, derivante dalla tesi della partecipazione, di considerare l'Idea insieme come uno e come molti, ciò che, dal punto di vista eleatico, era il colmo dell'assurdo. E' stato osservato che a tale ipotesi si oppone il fatto che molte delle obbiezioni sono presentate da Aristotele a nome proprio (1), ma a ciò può rispondersi supponendo col Bury (2) che questi, dopo averle raccolte dai Megarici, se le sia appropriate, e forse le abbia rielaborate e sviluppate.

Che le *aporie* del *Parmenide* riguardino proprio la dottrina platonica e non un'interpretazione errata di essa è, checchè sia stato detto, indiscutibile, perchè le concezioni criticate corrispondono esattamente, punto per punto, persino nelle espressioni, a quelle esposte in altri dialoghi da Platone, che così compì coraggiosamente, servendosi delle armi degli avversari, una sincera e audace revisione critica del proprio pensiero, avendo riconosciuto che alcune sue affermazioni conducevano a difficoltà gravissime. Nè è fondato il tentativo, pur fatto più volte, di cercare nella 2ª parte del *Parmenide* (che a sua volta conduce a risultati negativi), o in altri dialoghi la risposta a tali obbiezioni; Platone non poteva rispondervi, ma soltanto trovare una via di uscita col modificare in qualche modo le proprie dottrine, ciò che egli fece in seguito. Più errata che mai è l'opinione che Platone vedesse la fonte delle difficoltà della partecipazione nella trascendenza delle Idee, perchè le critiche del *Parmenide* non insistono sull'impossibilità di ammettere insieme che le Idee siano separate dalle cose e partecipate da esse, bensì sulle assurdità che derivano dal concetto stesso della partecipazione. Più tardi invece, nel *Timeo* (52-d), egli, riaffermando energicamente la differenza tra le Idee e le cose, mise in rilievo l'impossibilità dell'immanenza. E' dunque chiaro che, dopo il *Parmenide*, Platone doveva allontanarsi sempre più da quella μέθεξις che egli aveva accolto per raffigurare in qualche modo il rapporto tra i due mondi, ma cui non aveva mai dato significato immanentistico, perchè sempre era rimasto fermo nella credenza alla trascendenza delle Idee: infatti, le critiche degli avversari avevano mostrato che la μέθεξις,

(1) Il confronto tra le aporie del *Parmenide* e le obbiezioni aristoteliche può trovarsi nel TOCCO, *Ricerche platoniche* (Catanzaro 1876), pp. 101-104.

(2) *The Later Platonism;* in JOURNAL OF PHILOLOGY, XXIII (1896) p. 176 sg.

svolta coerentemente, conduceva ad assurdità invincibili. E' ben vero che anche la interpretazione paradigmatica prestava il fianco alla obbiezione del terzo uomo, ma questa poteva rivolgersi anche contro l'altra, che poi dava luogo a ben più numerose critiche. In conclusione, Platone, che nel *Fedone* aveva dichiarato di non avere concetti precisi sul rapporto tra i due mondi, che egli raffigurava in modi diversi, dovette rendersi conto che il problema era più grave di quanto avesse pensato; la μέθεξις gli apparve insostenibile, la μίμησις soggetta a critiche. Nel *Parmenide* la soluzione non è trovata, ma è affermata l'esigenza di ricercare una nuova interpretazione; vedremo in seguito come egli potesse credere che, pure accettando la μίμησις, le obbiezioni antiche perdessero la loro forza. Il *Parmenide,* per sè preso, pone e discute un problema, (che, in ultimo, riguarda il rapporto tra il mondo del divenire e quello dell'essere), ne mostra le difficoltà, non ne offre la soluzione.

E lo stesso può dirsi per l'obbiezione, che Platone riconosce gravissima, che, stando alla teoria, le Idee sono inconoscibili alla mente umana, obbiezione che, del resto, può presentarsi sempre ogni volta che si pone in rapporto il pensiero che si svolge nel tempo, con un ordine di verità che, per loro natura, sono intemporali: anche qui, manca la soluzione che, come vedremo, sarà sviluppata nel *Timeo;* precedentemente, Platone aveva ammesso senza discussione che l'anima possa conoscere il mondo ideale, appunto perchè affine alle Idee: ora, ciò che era apparso certo ed evidente assume l'aspetto di un problema grave, di cui occorre andare a fondo.

Alle obbiezioni, Socrate dichiara che, per il momento, non sa rispondere. Parmenide osserva che egli si è occupato della determinazione delle Idee prima di essersi convenientemente allenato in quelli esercizi dialettici che sono necessari per il conseguimento della verità: occorre servirsi del procedimento ipotetico, nel suo aspetto positivo e negativo, per vedere tutte le conseguenze che derivano sia dalla ipotesi che qualche cosa è, sia da quella opposta; in ambo i casi bisogna ricercare le conseguenze per ciò che riguarda il soggetto dell'ipotesi, e le altre cose, e in ogni caso si deve vedere quali siano le conseguenze che si riferiscono all'uno e alle altre, sia in sè che nelle loro relazioni reciproche. Tale procedimento si deve impiegare per l'unità e la molteplicità, per la simiglianza e la dissomiglianza, per il riposo e per il movimento, per la genesi e per la distruzione, per l'essere e per il non essere, in breve, per tutte le Idee. (135-c-136-c) Un esercizio di tal genere, di cui Parmenide darà un esempio, è chiamato ginnastica mentale (γυμνασία: 135-d),

scherzo faticoso (πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν: (137-b); ma ciò non deve far pensare che abbia solo valore metodologico, perchè (come è detto più volte: 135-d-136-c-e) senza questa preparazione Socrate non potrà raggiungere la verità.

Inoltre, sebbene Parmenide dichiari che l'esame del rapporto fra l'unità e la molteplicità che egli sceglie serve soltanto a dare l'esempio di un procedimento dialettico che deve essere applicato a tutte le Idee (136-a — c; 137-b), è chiaro che, nel pensiero di Platone, tale ricerca doveva avere un valore particolare, perchè si riferiva appunto a un argomento che come abbiamo visto, si collegava con l'essenza stessa della sua filosofia, che precisamente per la interpretazione del rapporto fra l'uno e il molteplice era in necessario conflitto con l'Eleatismo (cf. p. 40 sgg).

La trattazione di questo problema che costituisce tutta la seconda parte del dialogo, si riferisce, come il testo afferma esplicitamente (137-b; cf. 136-a) a tutti i modi possibili in cui può essere pensato il rapporto; ma fra essi, dovevano agli occhi di Platone possedere interesse maggiore le soluzioni che erano sostenute dagli indirizzi filosofici in antitesi col suo, cioè dal monismo assoluto degli Eleati e dal pluralismo assoluto di Antistene, che vengono criticati a fondo non solo nel *Parmenide,* ma anche nel *Sofista* in cui, rispetto all'Eleatismo, riappaiono alcuni degli argomenti del primo dialogo. Per le altre ipotesi, invece, è pericoloso pretendere che corrispondano a concezioni sostenute da determinate scuole filosofiche, perchè possono essere soltanto le espressioni dei diversi modi in cui il rapporto può essere pensato.

Le due ipotesi fondamentali sono: *se l'Uno è, se l'Uno non è,* che, svolte nei loro diversi aspetti, si suddividono in otto: siccome si cerca una conciliazione delle conclusioni contraddittorie della seconda, possono contarsene anche nove: per non ripetere ciò che ho fatto in un altro lavoro, non mi trattengo nell'esame particolare di tutte le ipotesi limitandomi, in generale, alle conclusioni.

La prima ipotesi (137-c-142-a: se l'Uno è l'uno) prova che dell'Uno nessun predicato può affermarsi, che anzi non si può nemmeno dire che è: in conclusione, dell'Uno non esiste nè nome, nè discorso, nè scienza, nè sensazione, nè opinione. È chiaro che qui è criticata la filosofia eleatica la quale, se vuole essere coerente, non solo non può affermare con Parmenide che l'Uno sia identico al Tutto (τὸ ὅλον), perchè questo risulta di parti, ma non può in alcun modo parlare di esso, nemmeno per dire che è, perchè solo ciò che partecipa del tempo nelle sue forme di *fu,* di *è,* di *sarà,* par-

tecipa dell'Essere (οὐσία), mentre l'Uno non partecipa del tempo nè è in alcun tempo (141-d-142-a: cf. 151-e-152-a). Questo punto è importante, perchè è rivolto contro l'affermazione di Parmenide che l'Essere Uno è fuori del tempo e si raccoglie tutto nell'*ora;* però l'argomentazione ha soltanto significato polemico e non esprime il vero pensiero di Platone, perchè egli pure pone la vera realtà, le Idee, fuori del tempo: in ogni modo, l'Eleatismo è ridotto al silenzio (1).

Nella seconda ipotesi (142-b-155-e: se l'Uno esiste) non si parla dell'Uno uno, ma dell'Uno esistente, cioè gli si attribuisce esistenza: allora si ha una totalità che include, come sue parti, l'Uno e l'Essere; in ogni parte riappare tale dualità, e il processo continua all'infinito. All'Uno che è si possono ora attribuire tutti i predicati che l'ipotesi precedente negava all'Uno uno, anche quelli opposti: e quindi di esso sono possibili nome, discorso, scienza, opinione e sensazione. Anche qui la critica dell'Eleatismo è chiara; esso può giustificare la propria pretesa di parlare dell'Uno, che nell'ipotesi appare conoscibile, solo se, rinnegando le proprie premesse, lo pensa come una pluralità infinita e ammette che di esso possano essere affermati predicati opposti; cioè l'Eleatismo non solo cade in contraddizione, ma conduce ad assurdi, altrimenti, deve giungere alla conclusione della prima ipotesi.

Per trovare una conciliazione delle conclusioni contraddittorie della seconda ipotesi, che attribuisce all'Uno predicati opposti, il dialogo offre una trattazione (che può considerarsi, volendo, come una terza ipotesi) fondata sul concetto dell'ἐξαίφνης, o del momentaneo (155-e-157-b), che Platone presenta come qualche cosa di strano (156-d); esso ha eccitato fortemente la fantasia di molti interpreti, i quali si sono divertiti a far dire all'autore le cose più stravaganti, senza punto curarsi dei testi.

(1) Altrove però (152-d-e) si afferma che l'essere si collega sempre con l'ora (νῦν). Può rilevarsi qualche altro punto, abitualmente trascurato dagli interpreti, in cui Platone mostra che l'ipotesi, intesa strettamente, è in contraddizione con le tesi di Parmenide. L'Uno non può avere nè principio nè fine e quindi deve essere illimitato (ἄπειρον) (137-d: contro Parmenide, fr. 8, 30 — 33; 42 — 43 [in Fr. d. Vorsok: *Diels*, 1^3, p. 157, 2 — 5; 14 — 158, 1]), e senza forma, o rettilinea o circolare (ivi, d — e: contro P., ivi, 44 — 45 [in *Diels*, 158, 1 — 2]); non può essere nello stesso luogo (139-a: contro P., ivi, 29 [157, 1], nè può essere in riposo (ivi, b: contro P., ivi 26 [156, 12], 38 [157, 10]). L'Uno non può essere identico (ivi b.-140-a: contro P., ivi, 29 [157, 1]), nè simile (140-a-b: contro P., ivi, 22 [156, 8]). Il confronto mostra chiaramente come Platone spesso dia senso logico - ontologico alle tesi cosmologiche dell'Eleate.

Se l'Uno possiede predicati opposti, non può averli nello stesso tempo, ma in tempi diversi; e per passare dall'uno all'altro, per esempio, dalla quiete al moto, o viceversa, deve mutare (μεταβάλλειν). Ma la mutazione non può avvenire nel tempo, perchè non esiste tempo in cui l'Uno possa insieme essere nè in riposo, nè in movimento; quindi il mutamento deve avvenire nell'ἐξαίφνης, nel momentaneo, che è fuori del tempo e che sta fra il movimento e il riposo. L'Uno, quando muta, è fuori del tempo e non è nè in quiete nè in moto; e lo stesso può dirsi per tutte le altre forme di mutamento (passaggio dall'essere al perire e dal non essere all'essere, dall'unità alla molteplicità e dalla molteplicità all'unità; dal simile al dissimile e viceversa, ecc.): tutti questi mutamenti avvengono fuori del tempo, nell'ἐξαίφνης.

Tale concetto, sul quale Platone non ritornò più in seguito, doveva rappresentare uno sforzo per evitare le difficoltà che appaiono al pensiero quando cerca di rendersi conto del mutamento, che pare contenere contraddizioni; però non si deve dimenticare che qui non può trattarsi della spiegazione del divenire empirico, perchè la ricerca si limita alla sfera delle Idee, sebbene, per fini polemici che abbiamo ricordato poco sopra, in essa venga portato il tempo, che invece, secondo l'intimo pensiero platonico, deve esserne escluso. Si deve poi notare che il concetto dell'ἐξαίφνης non serve affatto a togliere le difficoltà *logiche* del mutamento, anzi le aggrava, perchè ciò che appare veramente inesplicabile è la transizione da A a B, cioè a non-A, non nel tempo, ma nella sfera del concetto; qui la contraddizione è insormontabile.

Lo studio della terza ipotesi (157-b-159-b) ricerca quali conseguenze si avrebbero rispetto agli altri, ammettendo l'esistenza dell'Uno; essi, in quanto altri dall'Uno, se ne distinguono; però debbono parteciparne in qualche modo, come parti di una totalità. In quanto sono diversi dall'Uno e non ne partecipano, sono molteplicità infinita (πλήθει ἄπειρα), perchè ogni parte è infinitamente divisibile; invece, in quanto, partecipando dell'Uso, sono parti di una totalità, hanno un limite e fra sè stesse e rispetto al tutto, e questo è limitato rispetto alle parti. Per loro natura, gli altri sono infiniti, e tuttavia partecipano del limite: sono simili, sia perchè sono infiniti, sia perchè partecipano del limite; sono dissimili, essendo insieme infiniti e limitati. E come questa opposizione, sarebbe facile scoprire in essi tutte le altre.

Gli interpreti hanno facilmente rilevato l'affinità che esiste fra questa ipotesi e la dottrina del *Filebo* sui rapporti fra ἕν, πέρας e

ἄπειρον e qualcuno ha notato che anche nella seconda ipotesi (144-e-145-a) si attribuiscono all'Uno, tra altre opposizioni, i predicati di uno e di molti, di limitato e di infinito. Ma ciò non permette di concludere che in queste due ipotesi sia contenuto lo spunto positivo delle teorie del *Filebo,* perchè ambedue danno per risultato affermazioni contraddittorie sullo stesso soggetto (l'Uno nella 2ª, gli altri nella 3ª), che Platone non poteva considerare come definitive. Nel *Filebo,* invece (14-d-18-d), egli parla con certezza della dottrina esposta, e accetta come sicuri i rapporti della unità con la molteplicità, che nel *Parmenide* sembrano impensabili, in qualunque modo siano interpretati. Il problema discusso dal *Parmenide* trova, come vedremo, la sua soluzione nel *Sofista;* e perciò nel *Filebo* non può suscitare più alcuna preoccupazione grave.

La quarta ipotesi (159-b-160-b: Se l'Uno è, che cosa ne deriva per gli altri) considera l'Uno come separato (χωρίς) degli altri: le conseguenze che risultano per essi sono che non possono, essendo separati dall'Uno, parteciparne, e quindi non sono una molteplicità, perchè in tal caso ciascuno di essi dovrebbe essere una parte di una totalità, partecipando dell'Uno. In breve, non possono avere alcun attributo, perchè, se così fosse, dovrebbero, secondo il numero di questi, partecipare di una o più unità, ciò che per essi è impossibile.

Le conseguenze che risultano dalle quattro prime ipotesi derivanti da quella generale: se l'Uno è, sono che l'Uno è tutto e niente, sia rispetto a sè stesso che agli altri (160-b:) esso è tutto nella seconda e nella terza ipotesi, è niente nella prima e nella quarta.

In contrapposizione a questa è l'ipotesi della non esistenza dell'Uno da cui derivano le altre quattro che rimangono da considerare. Nella quinta (160-b-163-b: Se l'Uno non è), l'Uno non esistente non è pensato come nulla (perchè in tal caso non sarebbe conoscibile e nulla potrebbe esserne detto); infatti chi parla del non essere parla di qualche cosa che può conoscersi: e in quanto conoscibile è oggetto di scienza. Esso partecipa dell'essere, perchè veramente non è (e dire il vero significa dire ciò che è): infatti, se l'Uno non è, è un non essere. D'altra parte deve partecipare del non essere perchè non è. All'Uno che non è possono attribuirsi tutti i predicati contraddittori. E' chiara l'affinità tra l'affermazione che il non essere deve partecipare dell'essere e la concezione del non-essere che è svolta nel *Sofista;* ma nel *Parmenide,* in cui si attribuiscono allo stesso soggetto predicati contraddittori, si offre un problema, la cui soluzione è data appunto dal *Sofista,* non una teoria positiva.

Nella sesta ipotesi (163-b-164-b: Se l'Uno non è, che cosa avverrà rispetto ad esso?), la non esistenza dell'Uno ha il significato assoluto di οὐσίας ἀπουσία e le conseguenze sono che non è possibile attribuirgli alcun predicato o averne scienza: cioè è totalmente inconoscibile e ineffabile.

Nell'esame della settima ipotesi (164-b-165-e: Se l'Uno non è, che cosa avviene degli altri?) si dimostra che gli altri, che debbono essere diversi, non potendo differire dall'Uno, che non è, debbono differire tra loro come pluralità, e non come unità: essi sembrano unità, non lo sono: ciascuno, anche il più piccolo, costituisce una pluralità indefinita, e lo stesso vale anche per la minima parte che possa prendersene. *Pare,* ma non è, che agli altri, se non esiste l'Uno, debbano appartenere tutti i predicati contraddittori.

L'ottava ipotesi (165-e-166-c: Se l'Uno non è, cosa debbono essere gli altri?) mostra che se l'Uno non esiste, gli altri non possono essere nè unità, nè pluralità, perchè questa deve contenere l'Uno: e perciò essi debbono essere nulla. Non possono nemmeno sembrare unità o pluralità, perchè dovrebbero partecipare di queste, che non sono; e ciò è impossibile. Quindi gli altri non posseggono, nemmeno in apparenza, alcun attributo: in conclusione, se l'Uno non è, niente è (166-c: ἓν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδέν ἐστιν). Qui è chiaramente criticato l'individualismo assoluto di Antistene, che tutto riduceva agli individui singoli e considerava come legittimi soltanto i giudizi identici.

La conclusione generale del dialogo è questa (166-c): « l'Uno sia o non sia, esso e gli altri, e rispetto a sè stessi e a tutte le altre cose, assolutamente sono e non sono e appaiono e non appaiono ».

Risultati più recisamente negativi di questi non si possono domandare: però nello studio delle possibili interpretazioni del rapporto tra l'unità e la molteplicità le tesi della filosofia Eleatico-Megarica prima di tutto, e poi quelle della Cinica, considerate con maggior attenzione delle altre, sono state tolte di mezzo in modo definitivo. Inoltre, bisogna notare che, sebbene nessuna delle otto ipotesi conduca a risultati soddisfacenti, le conclusioni che ne risultano non possiedono lo stesso carattere; infatti, la prima, la quarta, la sesta e l'ottava portano alla negazione di ogni forma di discorso, di opinione e di scienza, mentre la seconda, la terza, la quinta e la settima, (sebbene diano come conseguenza delle contraddizioni), permettono di credere nella loro possibilità. E' quindi legittimo ammettere che, secondo il pensiero di Platone, le prime dovevano respingersi assolutamente e che invece le seconde ponevano in luce

la vera difficoltà del problema del rapporto tra l'Uno e il molteplice. Ora, l'eleatismo aveva dichiarato impossibile la loro unione perchè richiedeva quella di termini opposti: da ciò quindi, riconosceva Platone, tutte le contraddizioni messe in luce nella discussione delle varie ipotesi.

L'oggetto vero della seconda parte del *Parmenide* è indicato, come abbiamo visto sopra, da quanto dice Socrate all'inizio del dialogo (129-a-130-a), che la vera difficoltà consisterebbe nel mostrare entro lo stesso mondo delle Idee l'unione degli opposti: le ipotesi svolgono ed analizzano appunto questa *aporia*: in altri termini, Platone, che aveva sempre ammesso come certa l'unione dell'uno e del molteplice nelle stesse Idee, dovette riconoscere, spinto dalla critica eleatica, che essa presentava difficoltà gravissime, derivanti dal fatto che, per affermarla, occorreva prima trovare la soluzione d'un problema più ampio e più generale, la possibilità di collegare le opposizioni nel mondo delle Idee. Il *Parmenide* non risolve questo problema, come, nella prima parte, non risolve quelli del rapporto tra le Idee e le cose e della conoscibilità delle prime: si limita a porli con chiarezza, a determinarne le difficoltà, a eliminare alcune soluzioni sicuramente errate.

c) Il problema della conciliazione delle opposizioni entro la sfera delle Idee è risolto grazie alla concezione dell'Essere che è data dal *Sofista*. Come è ben noto, questo dialogo (in cui l'interlocutore principale è un anonimo, lo *Straniero Eleate*) risulta di due parti collegate solo accidentalmente o, come è stato detto, di un guscio e di un nocciuolo; la prima consiste nella ricerca dalla definizione del Sofista fondata sul procedimento della divisione, la seconda nello studio del non essere e dell'essere; il passaggio dalla prima parte alla seconda avviene quando l'arte del Sofista è definita quella che produce immagini, cioè l'arte dell'imitazione, la quale fa nascere in altri giudizi errati (232-b-236-d). Ma a questo punto si presentano insieme i problemi della possibilità dell'errore (che il *Teeteto* aveva lasciato senza soluzioni) e dell'esistenza del non-essere, di cui Platone si era occupato sia in questo che in altri dialoghi. « Che una cosa appaia e sembri, ma non sia, che si dicano certe cose, che non sono vere, sono state sempre questioni piene di difficoltà nel passato e lo sono ora (236-e) »: è difficile che non si contraddica chi afferma che realmente si può dire o pensare il falso, perchè per far ciò deve supporre l'esistenza del non essere, alla quale sempre si è opposto Parmenide: eppure senza di esso è impossibile il falso. In qual modo si deve parlare di ciò che non è

affatto? A che cosa deve essere attribuito? Certamente, non all'essere e quindi nemmeno a qualche cosa, o a due o a più cose che sono; quindi, siccome non può riferirsi ad alcuna cosa (e non si può ammettere che si possa parlare e non dir nulla) chi parla del non essere non parla affatto.

Di più, ciò che è non può attribuirsi al non essere; ma il numero deve riporsi fra le cose che sono e quindi non può essere predicato, nè come unità, nè come pluralità, del non essere; e d'altra parte, non si può parlare o pensare cose che non sono (τὰ μὴ ὄντα) o ciò che non è (τὸ μὴ ὄν), senza far uso del numero, o come unità o come pluralità. Per conseguenza, il non essere, che non può fungere nè da soggetto, nè da predicato, è impensabile e ineffabile. Peggio ancora: non può nemmeno parlarsene in tal modo senza cadere in contraddizione, perchè così lo si considera come un'unità; e, dicendo che è impensabile e ineffabile, con è, gli si attribuisce l'essere: anzi non lo si può nemmeno esprimere con *esso* (αὐτό), perchè tale parola indica un'unità. (237-a-239-a).

Ora il sofista si è rintanato nelle oscurità del non-essere dalle quali non si sa come espellerlo. Si afferma che l'arte sua consiste nel produrre immagini, che sono diverse dalla realtà, ma le si assomigliano: ma un'immagine, per essere realmente tale (εἰκὼν ὄντως), deve essere realmente irreale (οὐκ ὄντως ὄν): quindi, chi parla così è costretto ad ammettere in certo modo l'esistenza del non-essere.

Difficoltà non minori si presentano quando si afferma che l'arte del sofista consiste nel produrre apparenze rispondenti a ciò che è (φάντασμα) e perciò è un'arte d'inganno. In tal modo si ammette che essa induce l'anima a formare un'opinione falsa; ora questo significa opinare che ciò che non è, è, e che ciò che è, non è: in ciò appunto consiste la falsità: quindi, il discorso falso è quello che afferma l'esistenza di ciò che non è e nega quella di ciò che è; ma ciò contraddice la tesi accolta prima, che ciò che non è, è impensabile e ineffabile.

Per uscire da tali difficoltà (e si può dire che altri simili, di numero infinito, potrebbero presentarsi), occorre sottoporre ad esame l'insegnamento di Parmenide e tentare di dimostrare con la forza che in un certo senso il non essere è, e che in certo modo l'essere non è (241-d). Se tali questioni non trovano qualche soluzione, non è possibile parlare di falsi discorsi o di false opinioni, o di immagini o di somiglianze, o di imitazioni, o di parvenze o di arti che hanno tali oggetti, senza cadere in contraddizioni (239-c-241-e).

La vera causa di tutte le incertezze e difficoltà cui conduce il

problema del non essere è quella stessa che fa apparire oscuri i concetti fondamentali usati dai più antichi pensatori nella costruzione dei loro sistemi: essi, sdegnando il maggior numero, hanno proseguito il loro lavoro senza curarsi se nelle loro affermazioni fossero compresi e seguiti dagli altri o no.

Perciò, sotto una ricerca accurata, non solo il concetto del non essere, ma anche gli altri e principalmente il più fondamentale di tutti, quello dell'essere (sebbene di solito se ne parli con fiducia e sicurezza) appaiono ugualmente oscuri e difficili: occorre quindi compiere un processo di revisione critica delle teorie dell'essere esposte dai filosofi presocratici, per vedere cosa intendessero dire propriamente (242-b–243-d).

Alcuni filosofi hanno affermato che le cose che sono (τὰ ὄντα) sono due o tre o più, altri che l'essere è uno: Platone si ferma a discutere l'interpretazione dualistica del pluralismo per passare poi alla critica del monismo Eleatico.

Come si deve intendere l'affermazione che gli ὄντα *sono* due (ad esempio, caldo e freddo)? Se l'essere è un *tertium quid* oltre di essi, non si riduce più tutta la realtà a due termini, ma a tre; se si dice che solo uno di essi *è*, l'essere è non due, ma uno; se si vuole che l'essere debba attribuirsi ad ambedue, si afferma non il dualismo, ma l'unità dell'essere (243-e-244-a).

Difficoltà non minori (che in sostanza abbiamo già incontrato nel *Parmenide*) presenta il monismo Eleatico, affermando che tutto è uno, cioè che l'essere è uno. L'essere (ὄν) allora deve equivalere all'uno, talchè si tratterà di *due* nomi della stessa cosa: ma come può affermare ciò chi sostiene che tutto è uno? Anzi, egli non può nemmeno dire che un nome è qualche cosa, perchè, se ammette che il nome è diverso dalla cosa, sono due e non uno; se invece vuole che essi coincidano, il nome è nome di niente: se deve essere il nome di qualche cosa, sarà il nome di un nome e null'altro. In tal modo, l'uno è uno di uno; e, in ultimo, l'uno designerà soltanto un nome (244-b — d).

Se, come Parmenide, si vuole che l'Essere uno sia una totalità, siccome questa deve risultare di parti, si cade in contraddizione, perchè ciò che è uno veramente deve essere assolutamente indivisibile.

Se l'essere è uno ed è un tutto partecipando dell'unità, l'uno è diverso dall'essere e si ha da fare con una pluralità; se non è un tutto, ed esiste una totalità completa, l'essere è mancante di qualche cosa, che è; e così, mancando dell'essere (cioè di sè stesso)

non è: siccome poi l'essere e il tutto hanno una natura propria separata, di nuovo si ha di fronte una pluralità. Se poi il tutto non esiste affatto, lo stesso vale per l'essere: oltre a non essere, non può mai diventare l'essere, perchè ciò che diviene, diviene come un tutto: se non si considera il tutto come reale, non si può considerare come reale nè l'essere nè il divenire (244-d–245-d).

Sino a questo punto sono state criticate le dottrine che si riferiscono al *numero* dell'essere: l'esame prende ora per oggetto quelle che riguardano la sua *natura*. Su questo argomento è sempre esistita una terribile lotta tra due schiere di filosofi, una specie di guerra dei Giganti contro gli Dei. Gli uni identificano l'essere col corpo, non ammettono come reale se non ciò che offre resistenza e contatto e non vogliono sentir parlare di ciò che è incorporeo: gli altri invece con forza sostengono che il vero essere consiste in certe Idee intelligibili e incorporee (246-e: νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη): coi ragionamenti spezzano in particelle i corpi e ciò che pei loro avversari è il vero essere e sostengono che sono non l'essere, ma un certo divenire in movimento (245-e–246-c).

L'identificazione storica di queste scuole presenta difficoltà gravissime, che, particolarmente per la seconda (formata da coloro che più oltre, 248-a, sono chiamati gli *Amici delle Idee,* τῶν εἰδῶν φίλοι) sono forse insuperabili. Rispetto ai materialisti, che senza dubbio sono gli stessi di cui parla il *Teeteto* (1), l'opinione più probabile mi pare quella del Lewis Campbell (2), che Platone non abbia voluto indicare una scuola determinata, ma piuttosto idealizzare la tendenza materialistica del pensiero contemporaneo. Per gli *Amici delle Idee*, che hanno suscitato discussioni interminabili (3), mi sembra prudente accogliere la conclusione del Diès (4), che noi ignoriamo chi possano essere, ma che in ogni modo, non vi è ragione di sostenere che in essi Platone abbia voluto rappresentare e criticare una fase antecedente del suo pensiero, come alcuni hanno sostenuto.

(1) 155-e.

(2) *The Sophistes and Politicus of* PLATO *by* LEWIS CAMPBELL (Oxford, at the Clarendon Press, 1867), p. LXXIV. V. indicazioni bibliografiche sulle diverse identificazioni dei materialisti in DIÈS, *La définition de l'Être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, nota 82, pp. 23 — 25 (cf. ZELLER II, 1⁴, p. 297 (1)).

(3) Per indicazioni bibliografiche sulle diverse opinioni in proposito v. ZELLER, II, 1⁴, p. 252 (2) (3), pp. 253 — 55 (0); GOMPERZ, *Griech. Denk.*, p. 596, DIÈS, *op. cit.*, nota 369, p. 130 (0).

(4) *Op. cit.*, pp. 129-132.

Discutere coi materialisti è difficile: supponiamo di averli resi migliori di quel che siano, e domandiamo se credono che vi sia un animale mortale. Essi lo ammetteranno: allora, dovranno riconoscere che esiste un corpo animato e quindi un'anima. Questa può essere giusta o ingiusta, saggia o stolta; ma può esser tale solo per il possesso e la presenza della giustizia e della saggezza, o dei loro opposti: e certo, sia le prime che i secondi, *sono*.

Forse essi diranno che l'anima è corporea, ma non oseranno affermare che le virtù e i loro opposti sono tali o che non esistono affatto; ma basta che essi riconoscano che *è* anche una sola realtà incorporea, perchè si abbia il diritto di chiedere la definizione di ciò che *è*, sia esso corporeo o no. Se, come è probabile, sono imbarazzati a rispondere, si può offrire loro questa, che *è* realmente tutto ciò che possiede, anche in minimo grado, il potere di agire o di patire, che cioè, in ultimo, l'essere non è altro che forza (248-e: ἔστι οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις). Tale definizione, che i materialisti accetteranno, non avendone altra migliore da offrire, è presentata da Platone come puramente provvisoria, con l'avvertenza che in seguito potrà essere cambiata (248-a) ed infatti poco dopo è a sua volta criticata (246-c-247-e).

Passando agli Amici delle Idee i quali distinguono l'essere vero dalla genesi e affermano che noi partecipiamo (κοινωνεῖν) del primo, che è eternamente identico e immutabile, con l'anima per mezzo del ragionamento, della seconda che muta, col corpo per mezzo della sensazione, si può chiedere se la partecipazione di cui parlano implica l'attività e la passività di una forza. Essi (di cui lo Straniero pensa di comprendere la risposta perchè abituato al loro linguaggio) risponderanno che l'agire e il patire convengono soltanto alla genesi, ma non all'essenza, alla quale non si adatta la definizione dell'essere come forza (248-a — c).

Ma certo essi converranno che l'anima conosce e l'essere è conosciuto; ora, siccome il conoscere è agire, l'essere conosciuto è patire, « l'essere... conosciuto dalla conoscenza, nella misura in cui è conosciuto, è mosso perchè patisce, ciò che diciamo non avvenire di ciò che è in riposo (248-e) ». Ma la conoscenza suppone ragione, questa richiede vita, e ambedue debbono risiedere in un'anima; e l'essere animato non può essere privo di movimento. Non può quindi ammettersi che l'essere completo (τὸ παντελῶς ὄν), sia privo di movimento, di vita, di anima, di intelligenza; non può pensarsi che stia venerabile e sacro, senza ragione, nell'immobilità (248-d-249-a).

L'interpretazione di questi testi solleva alcuni dei più oscuri e

discussi problemi del platonismo. Molti studiosi che hanno identificato il παντελῶς ὄν con l'Idea, vi hanno trovato la prova di una concezione dinamica di questa per cui l'Idea è intesa come forza e fornita di caratteri spirituali. Per alcuni qui appare una trasformazione della prima concezione statica del platonismo, la quale è criticata e respinta sotto l'aspetto della dottrina degli Amici delle Idee, cui Platone attribuirebbe le sue credenze precedenti; la concezione dinamica delle Idee, secondo altri, è invece lo sviluppo del pensiero platonico ed è implicata nelle teorie esposte nei dialoghi precedenti. Dalla dottrina dinamica si vuole poi derivare la comunione dei generi, che è sviluppata in seguito.

Per conto mio, trovo che queste interpretazioni sono inesatte, e, in generale, accetto i risultati dell'opera già citata del Diès, il quale afferma con ragione, che la definizione dell'essere come forza, non può non essere provvisoria (cosa già riconosciuta da altri, e resa evidente dal testo citato sopra, (248-a), perchè, come si vedrà meglio in seguito, è soggetta alle stesse critiche di tutti gli altri tentativi di definizione; per Platone, il concetto dell'essere è irriducibile ad ogni altro (1). Non si può affermare, come vedremo, che la comunione (cioè la connessione delle Idee, che, come abbiamo visto sopra, è, in forma più o meno esplicita, affermata sempre da Platone: v. p. 28-29) risulta dalla teoria della *dynamis* (2). Nè può ammettersi che nella dottrina degli Amici delle Idee siano criticate quelle più antiche di Platone. Infatti essi negano che la forza e il movimento appartengano all'essere (οὐσία), mentre riconoscono che questo è conosciuto dall'anima con la ragione. Platone vuole provare contro di essi che la conoscenza implica attività da parte del soggetto, passività da parte dell'oggetto; ma con ciò non cambia in nulla le sue dottrine precedenti, perchè da una parte, egli non ha mai negato che l'anima, conoscendo, sia attiva, cioè che vi sia un movimento reale; e, dall'altra, parlando di una passività, di un κινεῖσθαι, egli intende un movimento passivo, che consiste nell'esser conosciuto (« è mosso, nella misura in cui è conosciuto »), un movimento che non esclude affatto l'immobilità e l'immutabilità dell'essere Ideale (3). Attivo è soltanto il movimento del soggetto della conoscenza, dell'anima che nel *Fedro* (244c--246-a) è presentata come

(1) Diès, *op. cit.*, pp. 30 — 35, p. 111, p. 125 e segg. (Quest'opera contiene riferimenti bibliografici circa le più notevoli interpretazioni del *Sofista*).
(2) *Op. cit.*, p. V, p. 89 e sgg., p. 135.
(3) *Op. cit.* p. V; pp. 41 — 63; p. 125; p. 133.

il principio automotore: ciò basta per provare non solo che il movimento è reale, ma ancora che il muoversi attivo dell'anima si distingue *toto coelo* da quello passivo dell'οὐσία. Se dunque il παντ. ὄν contiene ragione, vita, anima e movimento, ciò avviene appunto perchè è un essere animato; esso si distingue dall'οὐσία come il soggetto dall'oggetto (1); l'anima risiede nel primo, non nel secondo. E' quindi completamente errata l'affermaziane che il *Sofista* presenti le Idee come entità spirituali, perchè l'anima si trova non in esse, bensì nel παντ. ὄν, che a torto si è identificato con l'Idea; il testo della *Repubblica* (V, 477-a) in cui questa è designata così non deve essere citato quì, perchè ha un significato ben diverso.

Il π. ὄν della *Repubblica* è l'essere completo in senso qualitativo, l'essere nel senso perfetto della parola, in contrapposto all'assoluto non essere; quello del *Sofista* è l'essere totale, in senso quantitativo, l'universo; e l'anima che esso possiede è quella cosmica, la cui formazione è descritta dal *Timeo*. Anche qui si vede quanto sia pericoloso strappare dai loro contesti alcune espressioni platoniche, onde identificare i loro significati, senza tener conto dell'ufficio che compiono nei diversi casi. In ultimo si può dire che il testo del *Sofista* è un'energica affermazione della conoscibilità delle Idee, minacciata dalla concezione rigidamente statica dei loro amici, i quali, mentre riconoscono che l'anima può conoscerle, le rendono inconoscibili negando che il movimento sia reale: la intonazione enfatica del passo citato riesce così pienamente comprensibile.

La critica degli Amici delle Idee permette a Platone di contrapporne le teorie statiche a quelle degli Eraclitei; e così l'affermazione che sia il movimento che il riposo, *sono*, cioè hanno realtà, rende possibile la determinazione dell'essere, come concetto irriducibile a ogni altro. Infatti, da prima si afferma che tanto il movimento quanto ciò che si muove debbono includersi nell'essere, perchè senza moto non vi è ragione di alcuno, rispetto ad alcuna cosa (contro la concezione statica del reale); poi si sostiene, in opposizione all'Eraclitismo, che è presentato ora come la vera antitesi delle dottrine degli Amici delle Idee, che se tutto si muovesse, la ragione non esisterebbe più: infatti la identità e la immutabilità, senza le quali è impossibile la ragione, implicano riposo, stabilità: la teoria che annulla questa distrugge la conoscenza nello stesso modo della precedente: ora si deve combattere con ogni forza chi, mentre giunge

(1) *Op. cit.* p. V; pp. 47 segg., pp. 65-88; p. 126.

a tale distruzione, sostiene fermamente una tesi qualunque (249-b — c). Riappare così in rapidi cenni la critica dell'Eraclitismo svolta nella fine del *Cratilo*, la quale mostrava che senza la permanenza e la identità dell'oggetto e del soggetto la conoscenza è impossibile: con ragione quindi il Diès (1) osserva che se Platone richiama qui, senza modificazioni, le conclusioni di quel dialogo in cui era affermata l'immutabilità delle Idee, non si può pensare che egli intenda rinunciare a quest'ultima e porre entro il mondo ideale l'attività, l'anima e la vita che invece sono riconosciute soltanto nel soggetto, e in modo tale da non escluderne la stabilità.

Il *Cratilo* aveva affermato che il soggetto conoscente deve possedere identità e persistenza, il *Fedro* che l'anima è principio automotore, cioè possiede attività: il *Sofista* non fa altro che ripresentare insieme queste tesi, che nel pensiero platonico non si escludono: come tale conciliazione sia possibile, sarà spiegato nel *Timeo*. Perchè la conoscenza sia possibile, occorre respingere, sia la concezione statica dell'essere (assuma essa la forma monistica dell'Eleatismo o quella pluralistica degli Amici delle Idee), sia la teoria del movimento universale degli Eraclitei: e sostenere che l'essere e l'universo includono e il movimento e l'immobilità (249-c — d).

Ma non può credersi che così l'essere sia stato definito, perchè la definizione per *dynamis* (nelle forme di moto e di riposo, che sono state ora sostituite a quelle di attività e passività) sottostà alle stesse obbiezioni che hanno colpito le concezioni dualistiche. Il movimento e il riposo *sono;* e tuttavia sono in opposizione reciproca; quindi, affermando di ambedue che *sono*, non si può intendere nè che essi sono tutti e due in movimento, nè che sono in riposo. Quindi l'essere è pensato come qualche cosa di diverso da essi, nel quale sono inclusi e grazie alla cui partecipazione può dirsi che ambedue *sono*. L'essere non è dunque la connessione del movimento e del riposo, ma un *tertium quid,* diverso e distinto (249-d-250-c). È chiaro che l'essere appare di nuovo, e più esplicitamente di prima, come un concetto irriducibile a tutti gli altri e che la definizione per *dynamis* era soltanto provvisoria, non definitiva.

Ma se l'essere, appunto per ciò che si è detto, per propria natura non è nè in movimento, nè in riposo, si presenta una difficoltà gravissima; come è possibile che ciò avvenga? Come qualche cosa può non essere nè in movimento nè in riposo? Il concetto dell'es-

(1) *Op. cit.* pp. 58-59.

sere conduce a difficoltà non minori di quelle apparse nella ricerca del non-essere; si può quindi sperare che, se si chiariscono le prime, si possano risolvere anche le altre (249-d-251-a).

Per trovare una soluzione, occorre partire dal fatto che, quando parliamo di una cosa, le attribuiamo più nomi; ad esempio parlando di un uomo gli riferiamo i nomi di colori, di forme, di grandezze, di virtù, e altri infiniti. Questo evidentemente farà protestare i giovani e quei vecchi che tardi studiano: (tra i vecchi è, come risulta da quanto segue, colpito direttamente Antistene), poichè è facilissimo obbiettare che il molteplice non può essere uno, nè l'uno può essere molti. Essi si dilettano di negare che si possa dire l'uomo buono, perchè a loro parere può dirsi solo il buono, buono e l'uomo, uomo: numerosi sono coloro, anche vecchi, che parlano seriamente in questo modo e che, per la loro miseria intellettuale, si meravigliano di tali prodigiose scoperte (251-a-c). In questo passo sono evidentemente colpiti insieme i Megarici ed Antistene, i quali, partendo da premesse opposte, si accordavano nell'affermare l'inconciliabilità dell'uno e del molteplice e quindi riconoscevano come legittimi soltanto i giudizi identici; le conseguenze negative delle loro teorie sviluppate nella seconda parte del *Parmenide* fra le altre possibili interpretazioni del rapporto fra l'uno e i molti, vengono ora presentate brevemente nel loro aspetto più crudo, e, collegate, sono fatte oggetto della più pungente ironia.

Più oltre, si afferma che il volere separare reciprocamente tutte le cose è caratteristica dell'uomo barbaro e non filosofo: infatti, ciò produce la distruzione di ogni discorso, poichè questo si fonda sulla connessione reciproca delle Idee (259-d-e).

Ora, si può chiedere sia ad essi, che a quelli che sono stati discussi primi (affinchè il discorso si rivolga a quanti hanno mai affermato qualche cosa sulla natura dell'essere), quale delle tre alternative possibili si debba scegliere. Si può dire: 1° che non esiste alcuna partecipazione fra le cose; 2° che tutte possono partecipare fra loro senza eccezione; 3° che alcune partecipano reciprocamente, altre no. Se essi ammettono la prima alternativa, il movimento e il riposo non partecipano dell'essere, e, quindi, ***non sono***. Basta ciò per sconvolgere completamente le teorie dei sostenitori del flusso universale (*Eraclitei*), di coloro che ammettono soltanto l'Uno immobile (*Eleati*), e di coloro che dividono l'essere in Idee eternamente identiche ed immutabili, perchè tutti, dicendo sia che le cose *sono* realmente in movimento, sia che *sono* realmente in riposo, impiegano l'espressione *essere*. Anche qui è evidente che il concetto

di *essere* è per Platone irriducibile. Con la stessa arma sono colpiti tutti coloro che parlano di un processo per cui l'essere passa dall'unità alla pluralità e da questa ritorna all'unità, ammettano essi un numero finito o infinito di elementi, affermino che il processo avviene sucessivamente (Empedocle) o eternamente (Eraclito); perchè senza connessione (ξύμμιξις) le loro dottrine non avrebbero senso. Peggio di tutti stanno quelli che, negando ogni comunione, non vogliono che si affermi un giudizio non identico, perchè sono costretti sempre a impiegare le espressioni *essere, separatamente, dagli altri, per sè*, e così hanno in sè stessi un nemico che li contraddice. Non può accogliersi nemmeno la seconda alternativa, perchè se tutte le cose si mescolassero reciprocamente, si giungerebbe all'assurdo che il movimento starebbe in quiete e il riposo si moverebbe. Quindi non si può accettare se non la terza alternativa, quella di una partecipazione limitata; alcune cose possono partecipare reciprocamente, altre no, proprio come alcune lettere soltanto possono unirsi fra loro, e altre non lo possono (251-c-253-a).

La scienza che ha per oggetto la conoscenza dei generi che possono o no collegarsi, è la dialettica; il vero filosofo è il dialettico, cioè l'uomo che sa dividere i generi e quindi sa distinguere un'Idea in una molteplicità di individui separati, molte altre distinte fra loro rinchiuse da una superiore, l'Idea che connette in un solo tutto una pluralità di tali totalità e molte che stanno in completo isolamento; così è possibile conoscere quali generi comunicano e quali no (253-b-e).

La teoria della comunione dei generi, che qui è formulata e svolta, non deriva affatto, come si è voluto, da quella definizione del reale come *dynamis* che nel dialogo stesso è stata accolta provvisoriamente, e poi criticata e abbandonata in cammino. La connessione delle Idee, intanto, non potrebbe esserne una conseguenza anche se implicasse in esse un'attività reale, poichè, come abbiamo visto, in 248-e si dice che l'οὐσία « è mossa nella misura in cui è conosciuta », cioè è passiva, non attiva; ma effettivamente la comunione esprime soltanto i rapporti logico-ontologici derivanti necessariamente ed eternamente dall'intima natura delle Idee e non dipende affatto da un'attività o, anche peggio, da un mutamento. Non vi è nulla di più errato della pretesa di spiegare con la comunione, cioè con relazioni eterne ed immutabili, il divenire fenomenico, e dell'affermazione che le Idee formano e sciolgono successivamente i loro rapporti, dando origine al mondo sensibile della genesi.

E non si può nemmeno affermare, come molti hanno fatto, che

la comunione costituisca una novità essenziale del *Sofista*, perchè, come abbiamo visto sopra, essa è già contenuta in tutti i precedenti dialoghi platonici che trattano delle Idee, poichè sempre per Platone esse, che sono l'unità di un molteplice, non atomi metafisici, si connettono reciprocamente e costituiscono un sistema gerarchico (cfr. p. 28 sgg.). Soltanto può dirsi che il *Sofista* svolge e determina questa dottrina e sopratutto, come vedremo tra poco, le dà un fondamento nel concetto dell'essere che serve a collegare anche gli opposti, che, partecipandone, *sono*: così la difficoltà da cui derivavano tutte quelle riferentesi a quei due opposti particolari che sono l'uno e il molteplice, è tolta di mezzo; e il problema discusso dal *Parmenide*, nella seconda parte, è risolto.

Si deve osservare ancora che nel *Sofista* la comunione permette bensì di collegare le Idee, ma non di stabilire fra di esse una gerarchia, perchè l'Idea dell'Essere, sebbene compia l'ufficio di unirle, non è però quella cui tutte le altre possono essere ridotte e subordinate.

Il *Sofista* si limita ad esaminare i rapporti reciproci dei sommi generi, cominciando con quelli dell'Essere, del Riposo e del Movimento: i due ultimi si escludono a vicenda, ma si collegano con l'Essere, perchè ambedue *sono*.

Ciascuno di questi tre è diverso o altro (ἕτερον) dagli altri due ed è lo stesso (ταὐτόν) di sè stesso; vi sono così altri due generi, che uniti agli altri formano il numero di cinque.

Il Diverso e lo Stesso non si identificano nè col Riposo nè col Movimento; infatti, ciò che viene attribuito in comune a questi due, non può essere nè l'uno nè l'altro, altrimenti il Movimento sarebbe in riposo e il Riposo in movimento: ora, lo Stesso e l'Altro, che si possono attribuire ad ambedue, non possono identificarsi con essi. Lo Stesso non può identificarsi con l'Essere, perchè altrimenti il Riposo e il Movimento, che *sono* ambedue, si identificherebbero.

Nè l'Essere può identificarsi col Diverso, perchè il primo può essere sia relativo che assoluto, mentre il secondo è sempre relativo, perchè è diverso in relazione ad altro (254-b-255-d).

La natura del Diverso pervade tutte le altre, perchè ogni cosa è diversa dalle altre non per la sua propria natura, ma perchè partecipa dell'Idea del Diverso. Il Movimento è affatto diverso dal Riposo, e quindi non è Riposo, ma, in quanto partecipa dell'Essere, è; esso è diverso dallo Stesso partecipando del Diverso, e perciò non è lo Stesso, ma è lo stesso di sè stesso, perchè partecipa dello Stesso, di cui tutte le cose partecipano: il Movimento è dunque lo stesso, in

relazione con sè stesso, e non lo è, in relazione con altri; cioè è lo stesso e non lo è, ma in sensi diversi. Ancora: il Movimento è diverso dal Diverso, come differisce dallo Stesso e dal Movimento, e quindi è diverso e non lo è. Inoltre, il movimento è diverso dall'Essere, talchè, siccome partecipa di questo, realmente è e non è (ὄντως οὐκ ὄν ἐστι καὶ ὄν). « Il Non essere esiste dunque necessariamente nel Movimento e in tutti i generi; perchè la natura dell'Altro, rendendo ciascuno diverso dall'Essere, lo rende un non essere; e perciò possiamo dire giustamente di tutti nello stesso modo che realmente non sono, e d'altra parte, siccome partecipano dell'Essere, che sono e sono esistenti.... In ognuna delle Idee dunque è molto Essere, e infinito Non essere.... Quindi lo stesso Essere deve dirsi diverso dagli altri generi.... E perciò l'Essere non è, nella misura in cui sono le altre cose; poichè non essendo quelle, esso è uno, e non è le altre cose che sono in numero infinito (256-e-257-a) ». Il Non essere di cui parliamo non è l'opposto dell'Essere, ma il suo diverso; così, parlando del non grande, non indichiamo piuttosto il piccolo dell'uguale. La negazione, espressa col *non*, non indica opposizione alle parole cui è prefissa (o meglio alle cose designate dalle parole che seguono), ma soltanto differenza. La natura dell'Altro appare divisa in tante parti quante quelle della scienza, poichè, mentre questa è una, ogni scienza e ogni arte è una e ha un proprio nome, cui corrispondono altrettante parti dell'Altro, che è pure uno. Il non bello è quella parte dell'Altro che si contrappone al bello; esso è una contrapposizione dell'Essere all'Essere, talchè il bello non è più reale del non bello; e lo stesso potrebbe dirsi del grande e del non grande e di tutte le altre contrapposizioni. Infatti, siccome il Non essere è realmente, debbono esistere anche le sue parti: la contrapposizione di una parte dell'Altro a una dell'Essere, non è meno reale dello stesso Essere e designa non ciò che è opposto, ma soltanto ciò che è diverso dall'Essere. Qui noi raggiungiamo il Non essere, il quale dunque è sicuramente e ha una natura propria; esso fu ed è Non essere ed è una fra le molte forme dell'Essere. Contro il divieto di Parmenide, abbiamo non solo mostrato che sono le cose che non sono, ma altresì quale forma di Essere è il Non essere: abbiamo provato che la natura dell'Altro esiste ed è divisa fra tutte le cose che sono nelle loro relazioni reciproche; e affermato che ogni parte dell'Altro che è in contropposizione con l'Essere, è appunto il Non essere. Nè si può dire che così si afferma che è l'opposto dell'Essere, perchè non è di questo che si parla, ma del suo diverso.

Insomma, i generi si mescolano reciprocamente. L'Essere e

l'Altro li pervadono tutti, e si penetrano reciprocamente; così il Diverso, in quanto partecipa dell'Essere, è; non è ciò di cui partecipa, ma altro di esso, e così, essendo diverso dall'Essere, necessariamente è il Non essere. L'Essere, partecipando dell'Altro, è diverso da tutti gli altri generi e così non è alcuno di essi, nè tutti gli altri, talchè l'Essere indubitatamente in migliaia e migliaia di casi *non è*, e le altre cose, una per una e tutte insieme, molte volte sono e molte non sono (255-e-259-b).

Per comprendere bene il valore che ha l'Essere nel *Sofista*, può essere opportuno partire dalla critica della interpretazione data dal Lewis Campbell, il quale afferma che sotto tale nome Platone ha confuso i tre concetti di esistenza, di identità e di partecipazione (1). Di più: mentre ad un certo punto Platone passerebbe dal nudo concetto di esistenza a quello della somma o del principio delle determinazioni vere, positive o negative (2) (cioè al concetto della partecipazione in generale), in seguito l'essere sarebbe identificato con la somma delle determinazioni positive (3).

Ciò è inesatto: che l'ὄν e il ταὐτόν differiscano, è detto chiaramente (255-b-c) e non è negato affatto dalla dottrina che l'Essere e il Diverso attraversano tutte le cose (259-a-b) (4). La distinzione che si vorrebbe fare tra le determinazioni positive e negative è relativa, poichè, dal punto di vista del *Sofista*, anche le ultime significano l'affermazione di una determinazione reale diversa da quella indicata dalle parole che seguono la negazione *non* (257-b-c): il partecipare del Diverso è partecipare di una delle molte forme dell'Essere (258-c). Ma l'Essere non si confonde con la partecipazione, poichè gli ὄντα prima di tutto *sono*, inquanto partecipano di esso, poi, partecipando reciprocamente, vengono a partecipare ancora una volta dell'Essere. Infatti, la partecipazione si esprime con A è B, e quindi con l'affermazione dell'Essere. Ma la partecipazione di cui si parla nel *Sofista*, cioè la comunione, è radicalmente distinta da quella criticata nella prima parte del *Parmenide*, perchè significa soltanto un rapporto reciproco delle Idee, non la loro relazione con le cose sensibili.

Da quanto si è detto, risulta come l'Essere può servire da mediatore tra Idee opposte, perchè tutte sono; e così queste, pure non

(1) Intr. al *Sofista*, p. LXXXVI.
(2) Ivi, p. LXXVIII.
(3) Ivi nota q, p. LXXX.
(4) Ivi, p. LXXX e nota r.

collegandosi direttamente, possono comunicare con la stessa Idea: ciò posto, il problema del *Parmenide*, è risolto, e la conciliazione tra l'Uno e il molteplice appare priva di difficoltà: sebbene questi rimangano opposti, possono essere partecipati dalla stessa Idea, grazie alla relazione che è posta dall'Idea dell'Essere, nello stesso modo che il Movimento (256-a-b) può partecipare dello Stesso e del Diverso.

Certo, non per tutte le Idee ciò è possibile, perchè alcune, come il Movimento e il Riposo, non possono collegarsi neanche in tal modo: ma il problema generale è stato portato alla soluzione.

Il Non essere di cui si afferma l'esistenza (che non deve confondersi coll'opposto assoluto dell'Essere) ha evidentemente un carattere logico-ontologico che lo distingue essenzialmente da ciò che, rispetto all'Idea perfettamente conoscibile, può chiamarsi il Non essere, e che è essenzialmente quel sostrato del divenire, che verrà studiato nel *Timeo*. (cf. p. 31 seg.). Il Non essere di cui si è determinata la natura era ricercato per rispondere alle obbiezioni che poteva suscitare la definizione del sofista (258-b): infatti, dicendo che egli possiede l'arte di produrre immagini, si urtava contro la difficoltà che queste debbono essere realmente irreali (239-c-240-b). Ora tale difficoltà è tolta, perchè si è visto come si possa affermare che il Non essere è e l'Essere non è; così un'immagine, appunto perchè tale, è; e in quanto differisce dalla realtà, non è.

Però non tutte le difficoltà sono sparite, poichè occorre ancora provare se il Non essere si collega con l'opinione e col discorso: se sì, nell'una e nell'altro è possibile la falsità, se no, tutto è vero. Se esiste il falso, esiste anche l'inganno; e allora tutto è pieno di immagini, di somiglianze e di parvenze. Il sofista aveva risposto a chi gli attribuiva l'arte di produrre opinioni false, che la falsità non esiste perchè essa implica l'opinare o il dire ciò che non è e questo non può pensarsi nè dirsi, in quanto il Non essere non partecipa affatto dell'Essere. Ora il sofista potrebbe, pur riconoscendo tale partecipazione, negare che il Non essere si colleghi coll'opinione e col discorso: e allora non esisterebbe più il falso: occorre quindi determinare da prima la natura del discorso, dell'opinione e della fantasia, per vedere se si uniscano o no col Non essere (260-b-261-a).

Le parole che esprimono la realtà sono o nomi o verbi; questi designano delle azioni, quelli i soggetti delle azioni stesse. Il discorso deve, per avere senso, risultare di ambedue queste parole, non di soli nomi o di soli verbi: anche nel discorso più breve, come « l'uomo impara », si incontra l'unione di un nome e di un verbo: il discorso esprime qualche cosa di ciò che è o diviene o è dive-

nuto o sarà; inoltre, il discorso deve essere di qualcosa, cioè avere un soggetto (262-e) e possedere una certa qualità, cioè essere vero o falso, ποιόν τινα.... εἶναι δεῖ). Se si confrontano i due giudizi: « Teeteto siede », « Teeteto, con cui parlo ora, vola », si vede che il primo è vero, perchè dice del soggetto ciò che è, e l'altro è falso, perchè ne dice cose diverse da quelle che sono e quindi parla di ciò che non è come se fosse. Le cose che sono affermate del soggetto nel secondo discorso sono reali (perchè volare è un'azione reale), ma non si collegano con esso, e quindi rispetto a lui non sono: una tale unione di nomi e di verbi è realmente e veramente un discorso falso, ossia nel discorso può incontrarsi la falsità, la quale (al pari della verità) risiede non nei termini del discorso per sè presi, ma nella loro unione.

Se è possibile la falsità del discorso lo è pure quella del pensiero (διάνοια), dell'opinione (δόξα) e della fantasia (φαντασία). Il discorso e il pensiero differiscono soltanto perchè il secondo è il parlare che l'anima fa internamente a se stessa senza voce, mentre il primo si esplica per mezzo di questa. Nel discorso, si incontrano l'affermazione e la negazione; quando esse si producono silenziosamente nell'anima, si parla di opinione, la quale è il compimento del pensiero. Nel *Sofista,* διάνοια e δόξα hanno il significato che presentano nel *Teeteto* (189-e-190-a), non quello della *Repubblica* (cf. p. 40); più chiaramente che nel *Teeteto,* la *doxa* assume il valore del giudizio. La fantasia implica un miscuglio di opinione e di sensazione. Dati questi rapporti, siccome il pensiero è un discorso silenzioso dell'anima, l'opinione o giudizio (*doxa*) è il suo compimento, la fantasia è mista di opinione e di sensazione, la falsità, che è apparsa possibile nel discorso (λόγος) lo sarà anche negli altri processi ora indicati (261-e-264-b).

Così viene data la soluzione del problema dell'errore, ricercato inutilmente nel *Teeteto;* e si può quindi procedere a definire in modo esauriente il sofista. Di questa parte merita di essere ricordato il punto in cui la distinzione dell'arte produttiva in divina e umana serve di base alla recisa affermazione che gli esseri della natura sono il prodotto della Divinità (θεοῦ δημιουργοῦντος) che opera con ragione e scienza, e non del caso irrazionale (265-b-d).

Riappare qui il concetto del Fiturgo della *Repubblica,* che troverà il suo completo svolgimento nel Demiurgo del *Timeo.* La stessa espressione (δημιουργός) è usata in tutti i dialoghi ricordati (cf. *Rep.*, 596-b segg.): inoltre, incontriamo nel *Filebo* (26-e — 27-b) la stessa concezione e l'uso delle parole πάντα ταῦτα δημιουργοῦν.

d) Il *Politico* offre un'ampia trattazione dell'argomento in un mito famoso. In questo dialogo lo Straniero Eleate (che è sempre l'interlocutore principale), dopo avere ricordato le narrazioni leggendarie del prodigio avvenuto per la lite fra Atreo e Tieste, per cui il sole e le altre stelle invertirono il loro corso, e quelle rifentesi all'età di Cronos, in cui gli uomini erano generati dalla terra, afferma che esse sono soltanto frammenti sconnessi di un'unica narrazione, prodotta da un fatto solo, e in gran parte dimenticata per la lunghezza del tempo trascorso (268-d-269-c).

La Divinità talvolta guida e dirige il corso dell'universo, talvolta lo abbandona, quando siano compiuti i periodi del tempo stabilito; e allora l'universo, che è un essere vivente e fornito d'intelligenza da chi lo ordinò dal principio, si rivolge spontaneamente nel senso opposto, per una necessità intima; la causa di ciò consiste nel fatto che soltanto agli esseri più divini conviene rimanere eternamente identici e immutati, mentre la natura corporea non appartiene a tale ordine. Il cielo o il mondo ha ricevuto dal suo generatore molte perfezioni, ma partecipa anche del corpo; perciò non può completamente essere esente da mutazioni, sebbene si muova con un movimento che per quanto è possibile è unico, uniforme e avviene nello stesso luogo; perciò conseguì di muoversi all'indietro, ciò che forma la minore mutazione possibile dal suo movimento. Soltanto chi guida tutti gli esseri che si muovono può rivolgere sempre se stesso, e deve sempre avere lo stesso movimento. Quanto al mondo, siccome non può ammettersi nè che sempre muova se stesso, nè che la Divinità lo faccia muovere sempre in due modi opposti, nè che sia mosso da due divinità di opposto pensiero, si deve pensare che talvolta sia guidato da Dio, acquistando dal suo artefice vita nuova e una immortalità rinnovata, e talvolta, quando ne sia abbandonato, si muova da sè per periodi lunghissimi (269-c-270-a).

La causa dei prodigi ricordati risiede appunto nel duplice ed opposto movimento dell'universo, che è il maggiore e il più perfetto di tutti i moti celesti: ora da esso debbono provenire mutamenti grandissimi agli esseri che vi abitano, che certo non possono non arrecare, avvenendo insieme, effetti dannosi alla natura degli animali. E' quindi necessario che avvengano grandissime distruzioni degli altri animali e che solo pochi uomini sopravvivano. Fra le cose nuove che accadono, la maggiore è quella che segue il rivolgimento dell'universo quando si verifica il movimento opposto all'attuale: allora gli esseri viventi, invece d'invecchiare, ringiovaniscono gradatamente, ritornano alle condizioni dei neonati e poi spariscono

completamente. In questo periodo gli uomini non possono essere generati gli uni dagli altri: le narrazioni che parlano dei terrigeni si riferiscono appunto a tale età; infatti, al ringiovanire dei vecchi si accorda il fatto che dai morti che giacevano sotto terra si generano altri viventi.

Ciò che si narra del regno di Cronos, in cui esisteva la produzione spontanea di tutte le cose per gli uomini, si riferisce a quel periodo, in cui la divinità presiedeva a tutto il movimento del mondo e le singole parti erano governate da Dei subordinati: anche gli animali erano distribuiti fra demoni che li avevano in cura. Allora essi non si divoravano fra loro, non esistevano guerre e discordie, non stati nè matrimoni nè procreazione di figli. La terra produceva gli uomini e dava loro spontaneamente frutti; essi vivevano nudi e riposavano sull'erba (270-b-272-a).

Quando fu compiuto il tempo di tutto ciò, e doveva avvenire il mutamento, quando fu estinta tutta la razza dei terrigeni e ogni anima ebbe percorso il giro delle nascite che le spettavano, allora il governatore dell'universo, come se abbandonasse il manubrio del timone, si ritrasse nel proprio osservatorio, e nuovamente l'universo venne mosso indietro dal destino e dal suo desiderio innato (εἱμαρ-μένη τε καὶ ξύμφυτος ἐπιθυμία); e insieme con la Divinità somma si ritirarono gli Dei minori. L'universo si rivolse indietro, e per l'incontrarsi di due movimenti opposti, l'uno che cominciava, l'altro che finiva, produsse un grande sconvolgimento e una nuova distruzione di animali d'ogni genere. Di poi, cessati i disordini e i terremoti, ritornò al suo corso solito, prendendo cura di sè stesso e degli esseri che conteneva, ricordando per quanto era possibile l'insegnamento del suo artefice e padre. Da principio li eseguiva con maggiore esattezza, infine più trascuratamente: causa di ciò era l'elemento corporeo della sua composizione, inerente alla sua antica natura, il quale, prima di giungere all'ordinamento attuale, partecipava di un grande disordine.

Tutte le cose belle sono state formate dal suo compositore; tutto ciò che di brutto o di ingiusto avviene nel cielo, esso lo deriva dalla sua antica natura e lo riproduce negli animali. Quando, sotto la direzione del suo governatore, nutriva gli animali, produceva piccoli mali e grandi beni; separatosi da esso, coll'andare del tempo, andò sempre più dimenticando l'insegnamento avuto e insieme andò crescendo il dominio dell'antico disordine, talchè infine, essendo pochi i beni, si presentò il pericolo della distruzione sua e degli esseri che conteneva. Allora la Divinità che aveva ordinato il mondo,

affinchè non si dissolvesse nella regione illimitata della disuguglianza, di nuovo si pose al timone, e, avendo volto indietro tutti i mali e i disordini che si erano prodotti precedentemente, lo ordinò e lo rese immortale e privo di vecchiezza.

Allorquando il mondo riprese di nuovo il corso che tiene ora, nuovamente si fermò la successione delle età, e si produssero così altre novità opposte alle precedenti: gli animali di nuovo andarono invecchiando, e, non nascendo più dalla terra, si generarono gli uni per mezzo degli altri. Gli uomini, abbandonati dalla cura della Divinità che li tutelava, erano divorati dagli animali, che erano diventati feroci; mancavano del cibo spontaneo che prima aveva offerta la terra e non sapevano come procurarselo. Perciò erano in grandi pericoli; ma furono soccorsi con doni dagli Dei, i quali diedero loro insegnamenti e l'educazione necessaria. Come il mondo dovette provvedere a sè stesso, così dovettero fare gli uomini (272-d-274-e).

Il mito ora analizzato contiene alcuni aspetti che richiamano i dialoghi precedenti e altri che accennano agli scritti di cui dovremo occuparci in seguito. Il Demiurgo che muove sè stesso e che « guida tutti gli esseri che si muovono (268-e) », compie l'ufficio che il *Fedro* assegna all'anima. Nel *Timeo* (34-b-36-e) il Demiurgo crea l'anima, e questa riassume l'ufficio che aveva nel dialogo precedente: è quindi inesatto affermare che la Divinità del *Politico* significa l'anima in generale, poichè nel *Timeo* appare una distinzione tra l'una e l'altra che è prova del tentativo di conciliare due concezioni diverse. Il Demiurgo che nel *Politico* è motore di sè stesso, nel *Timeo* (42-e) rimane, dopo la formazione del mondo, nel proprio stato: così mentre il primo dialogo lo colloca nel mondo del mutamento, il secondo lo pone tra questo e il mondo immutabile delle Idee.

Nel *Politico* si ha una successione di due movimenti opposti, nel *Timeo* invece il movimento dello Stesso e quello del Diverso, che si svolgono contemporaneamente in senso opposto, si combinano. Sia nel primo che nel secondo dialogo (v. *Tim.*, 86-b), il corporeo è la causa di tutte le imperfezioni, come già aveva affermato il *Fedone*.

In breve, il mito del *Politico* può considerarsi un tentativo di mostrare come nel mondo si presentino insieme l'ordine e il disordine; e se il secondo ha per fondamento il corporeo, il primo, che immediatamente ha per istrumento il Demiurgo, deve in ultimo derivare dalla sfera delle Idee; ma il tentativo è ancora vago e indeterminato, nè si vede bene il rapporto fra i termini, sebbene non

manchino cenni che troveranno più ampio sviluppo nel *Timeo,* in cui il Demiurgo forma sul modello delle Idee il mondo sensibile.

e) Osservazioni generali. Le opere che abbiamo considerato come l'espressione dello sviluppo critico del pensiero di Platone ci offrono una discussione serrata delle filosofie che si contrapponevano alla sua, prima di tutto dell'Eraclitismo (nella forma che assumeva quando si collegava col sensismo) e della filosofia eleatica, sia nel suo aspetto primitivo che in quello rappresentato dalla scuola megarica, poi dell'individualismo radicale di Antistene.

Ma la critica delle dottrine avverse si connette intimamente in Platone con nuove meditazioni e con un processo di revisione delle teorie proprie. Nel *Teeteto* lo studio della possibilità dell'errore porta alla concezione del Non essere, inteso in un senso ben distinto da quello ancora indeterminato della *Repubblica.* Nel *Parmenide* Platone, esaminando le obbiezioni sollevate contro la sua interpretazione del rapporto fra le Idee e il mondo sensibile, riconosce che la μέθεξις è insostenibile sotto qualunque aspetto e che la μίμησις presta il fianco a critiche gravissime, talchè l'argomento presenta l'aspetto di un problema che deve essere formulato in nuovi modi, onde venire portato alla soluzione: anche la conoscibilità delle Idee appare problematica. Inoltre lo studio dei modi possibili di intendere la relazione tra l'uno e il molteplice (affermata esplicitamente da Platone nella sua concezione delle Idee e dei loro rapporti) mostra che occorre dapprima provare anche per il mondo ideale la conciliazione di opposti, perchè altrimenti quella relazione, comunque sia presentata, riesce impensabile. Il *Sofista* offre la soluzione mostrando come l'Idea dell'Essere, che si connette con tutte le altre, anche con quelle opposte, permette di attribuire a una stessa Idea altre che si escluderebbero direttamente (inquanto partecipando di esse partecipa dell'Essere), talchè l'uno e il molteplice possono conciliarsi. La comunione dei generi, che così è giustificata, esprime in modo ben determinato quei rapporti reciproci (o μέθεξις) fra le Idee che Platone aveva sempre ammesso, senza però chiarirne esplicitamente la natura.

Colla concezione del Non essere come il Diverso o l'Altro è risolto il problema dell'errore ed è, in modo definitivo, distinto l'aspetto logico-ontologico del Non essere da quello cosmologico. L'affermazione che ogni Idea contiene molto Essere e infinito Non essere offre già l'accenno ad una possibile determinazione matematica delle Idee, per cui esse vengono ridotte ad elementi quantitativi. Il concetto del Demiurgo, accennato nella *Repubblica,* riappare nel *Sofista* ed è svolto nel mito del *Politico,* e permette di aspettare

una più completa determinazione dell'azione per cui l'Artefice fa sì che l'ordine ideale si rifletta nel mondo sensibile del divenire.

Però non tutte le concezioni positive raggiunte si possono considerare definitive. Nel *Sofista* (in cui, come nel *Parmenide,* Platone mostra di subire fortemente l'influsso di quell'Eleatismo che combatte) l'Essere serve a collegare opposti; ma, sebbene il dialogo affermi che alcune Idee, come quelle del Riposo e del Movimento, non possono mai essere congiunte, non si vede quale criterio permetta di distinguere tali casi dagli altri: pare quindi che si possa presentare il pericolo di cadere, in ultimo, in vere e proprie contraddizioni nelle partecipazioni. Questo fa comprendere come Platone in seguito, pure conservando la conclusione raggiunta col *Sofista,* della possibilità dell'unione dell'uno e del molteplice, la presenti in forma diversa, essenzialmente matematica, e non insista sulla interpretazione dell'Essere che era stata determinata in tale dialogo. Del resto, la dottrina che ogni Idea contiene molto Essere (per le sue partecipazioni positive) e infinito Non essere (per quelle negative) male si collega col procedimento della divisione così caratteristico della filosofia platonica, già esaltato nel *Fedro,* e poi sempre più sviluppato nei dialoghi del periodo critico (il *Sofista* e il *Politico).* Infatti quella dottrina si riferisce a ciò che, nella nostra terminologia logica, può chiamarsi la comprensione dell'Idea, mentre invece la divisione riguarda la sua estensione. Si comprende perciò come in seguito Platone dovesse trasformare il rapporto tra il molto Essere e l'infinito Non essere in quello tra il πέρας, cioè la quantità determinata delle specie incluse in un genere, e l'ἄπειρον delle note, rapporto che, mentre si conformava pienamente alla natura della divisione, si prestava assai meglio del primo alla determinazione numerica. Il *Filebo,* in cui questa concezione viene esposta, rappresenta dunque un atteggiamento di pensiero ben diverso da quello dal *Sofista:* il Pitagorismo che si afferma nel primo dialogo costituisce, con le sue concezioni matematiche, un allontanamento da quanto di eleatico si era imposto al pensiero platonico quando componeva il secondo. E non si deve dimenticare che mentre nel *Parmenide* il numero è infinito nella molteplicità (144-a: ἦ οὐκ ἄπειρος ἀριθμὸς πλήθει;), nel *Filebo,* come vedremo, esso invece costituisce la determinazione dell'ἄπειρον; questo confronto solo basterebbe a mostrare la divergenza che esiste fra le tendenze direttive del pensiero platonico espresse nei due dialoghi. Il mito del *Politico,* se costituisce un tentativo di dar ragione del disordine che offre la realtà, è ben lungi dall'essere soddisfacente; non solo infatti non si

accorda colla teoria dell'anima principio di movimento, ma altresì non si concilia bene con quella delle Idee, perchè, stando al mito, nel periodo in cui il mondo è abbandonato a sè stesso, le cose non perdono le loro determinazioni, che invece, secondo la teoria, esse possono derivare soltanto dal mondo ideale. Anche qui occorreva svolgere e modificare la dottrina rappresentata dal mito, per porla in armonia con altre, che costituivano i fondamenti di tutta l'intuizione platonica; e ciò doveva tentarsi nelle opere che esamineremo tra poco, in cui concezioni matematiche vengono impiegate anche per risolvere il problema (lasciato senza risposta nel *Parmenide)* del rapporto tra il mondo delle Idee e quello delle cose sensibili.

In breve, il periodo critico del Platonismo offre sopratutto l'approfondimento e lo sviluppo di problemi di cui precedentemente non era stata riconosciuta tutta la complessità; le soluzioni positive che i dialoghi di quel periodo contengono non si conciliano pienamente coi presupposti della filosofia platonica o sono ancora poco determinate e svolte. Sotto tutti i rispetti, si deve vedere in tale periodo principalmente una fase di transizione che doveva dar luogo a un'altra di sistemazione definitiva, in cui Platone, avvicinandosi sempre più al Pitagorismo, avrebbe accentuato il valore e l'ufficio di quel matematismo, che si era già espresso anche negli scritti dei periodi precedenti (1).

(1) Lo studio delle matematiche si rivela già nel *Menone* (82-c–85-b). Il *Gorgia* afferma che « l'uguaglianza geometrica è assai potente fra gli Dei e fra gli uomini (508-a) »; e ciò chiarisce il significato di ciò che è detto poco prima intorno al κόσμος e della dottrina che il bene dell'anima consiste nell'armonia e nell'ordine (τάξις e κόσμος; 504-a–c). In questi passi è espressa un'intuizione insieme matematica ed estetica della natura del mondo e della moralità (che costituisce come un germe delle concezioni che saranno svolte negli scritti in cui Platone ricostruirà sistematicamente la sua filosofia) che è fondamentale per l'esatta comprensione delle sue teorie etiche. Nella *Repubblica*, ove alle scienze matematiche è assegnato l'ufficio di rivolgere l'anima dal mondo sensibile a quello ideale (v. p. 23 segg.), è svolta la concezione che la giustizia, la quale è il fondamento delle altre virtù, consiste essenzialmente in un ordine o armonia delle classi dello Stato e delle varie attività dell'anima del singolo, per cui ciascuna compie l'ufficio che le è proprio, 433-a–444-e): anche qui possono ripetersi le osservazioni fatte precedentemente. — Il *Sofista* (238-a–b) pone il numero fra le cose che hanno indubbiamente esistenza. Tutti questi testi rivelano tendenze matematiche, che fanno pensare a influssi pitagorici. Col misticismo Orfico-Pitagorico si collegano chiaramente i miti riguardanti i destini dell'anima, che si trovano nel *Gorgia*, nel *Fedro*, nel *Fedone* e nella *Repubblica* (cfr. DÖRING, *Die eschatologischen Mythen Platos* in ARCHIV FUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE, VI [1893], pp. 475–490).

IV

LA SISTEMAZIONE DEFINITIVA DELLA FILOSOFIA PLATONICA

a) Il Filebo; *b)* la teoria dei Numeri Ideali; *c)* il Timeo.

L'ordinamento e la ricostruzione definitiva del sistema platonico ci sono offerti principalmente da due dialoghi, il *Filebo* e il *Timeo,* e dalle testimonianze aristoteliche: occorre poi osservare che nel *Filebo* non si ha ancora l'espressione del pensiero di Platone nel suo aspetto ultimo, perchè, come vedremo, esso se ne allontana in alcuni punti importanti; che il *Timeo,* per la sua forma prevalentemente mitica, suscita gravissime difficoltà d'interpretazione; e che Aristotele, quando parla degli insegnamenti orali di Platone, molto spesso non distingue le dottrine del maestro da quelle dei discepoli. Questa parte quindi presenta oscurità notevolissima.

a) Il Filebo ricerca quale sia la natura del Bene. Il personaggio che dà il nome al dialogo, ma che quasi non vi prende parte, lo identifica col piacere; e la sua tesi viene sostenuta da Protarco; Socrate invece lo identifica colla ragione e col sapere. Egli osserva che il nome di piacere è dato a stati molto diversi ed anche opposti, talchè, se si vogliono qualificare tutti come beni, occorre ricercare quale sia l'elemento comune che permette di attribuire loro tale predicato di bene; però tale ricerca non può approdare se prima non si prende posizione di fronte all'antico e imbarazzante problema dell'Uno e dei Molti (11-a–14-c). Si deve osservare subito che, quando si tratta di oggetti concreti, di unità che nascono e periscono (ad es., quando si attribuiscono agli stessi esseri predicati opposti, come grande e piccolo, pesante e leggiero, e si afferma che lo stesso in-

dividuo, pure essendo uno, risulta di più membra o parti) la unione dell'Uno e dei Molti non presenta gravi ostacoli; le difficoltà di questo genere sono popolari, e tutti comprendono che si tratta di cose fanciullesche, facili, che ormai tutti riconoscono non essere degne di confutazione. Le difficoltà vere e gravi sorgono invece nel caso di unità (ἑνάδες, μονάδες) come uomo, bue, bello, bene: e sono essenzialmente queste: 1° Se si debba ammettere che tali unità esistono veramente; 2° come ciascuna di esse, essendo sempre la stessa e non accogliendo genesi o distruzione, sia sicuramente la stessa; 3° come si possa pensare il rapporto tra questa unità e gli infiniti individui che divengono. Si deve ammettere che si frantumi in essi e diventi un molteplice o che vi risieda intera separandosi da sè stessa, talchè (ciò che sarebbe il colmo dell'impossibilità) sia una e identica in ciascuno e nei molti (14-c-15-b)?

Sono evidenti i rapporti che esistono fra questo passo del *Filebo* ed altri del *Parmenide*. In ambedue i dialoghi si afferma che l'unione dell'Uno e del Molteplice, per ciò che riguarda le cose sensibili, non offre difficoltà e che il problema sorge quando si tratta dell'unità delle Idee (v. pp. 43-44). Le *aporie* della prima parte del *Parmenide* sono in larga misura riassunte nel *Filebo*, in cui assumono aspetto di problema l'esistenza delle Idee, la loro unità nella molteplicità delle determinazioni e il loro rapporto col mondo sensibile. Si deve poi notare che la prima difficoltà non è discussa nel dialogo; il *Timeo*, ritornando sull'argomento, fonderà ancora una volta l'esistenza delle Idee sulla differenza che presentano le diverse forme di conoscenza, cioè sulla esistenza della scienza. Si tratta sempre della prova che abbiamo incontrato precedentemente e che è ricordata da Aristotele e sviluppata da Alessandro d'Afrodisia (v. pp. 24-25). Quanto alla seconda, essa, come caso particolare dell'unione di opposti nel mondo ideale, trova la sua soluzione nella dottrina dell'essere esposta dal *Sofista*; nel *Filebo* Platone non vi insiste e, presupponendo i risultati del dialogo precedente per ciò che riguarda questo punto, interpreta i rapporti fra l'unità e la molteplicità per mezzo di una concezione del reale che però si allontana notevolmente dall'altra (v. p. 73). La terza difficoltà è veramente risolta dal *Filebo*.

L'unione dell'unità e della molteplicità è inclusa in ogni proposizione che si affermi su qualunque cosa; e tale unione è una affezione dei discorsi che in noi non muore e non invecchia. Per risolvere la difficoltà che ne deriva, che è causa di tutte le controversie di cui si compiace la gioventù, occorre seguire una via la quale ha condotto a tutte le scoperte che sono state fatte nelle arti (15-d-16-c).

Gli antichi, migliori di noi e più vicini agli Dei, ci hanno trasmesso la tradizione della rivelazione divina agli uomini, che tutte le cose, che sempre diciamo essere, risultano di unità e di molteplicità, e hanno in sè originariamente il limite e l'illimitato (1): quindi noi dobbiamo porre una Idea in ogni cosa che forma l'oggetto della ricerca, e poi due o tre o qualche altro numero, e procedere ugualmente per ciascuna di queste unità subordinate, sinchè possiamo dire dell'unità originaria non solo che è una e molti e un infinito, ma quale quantità determinata sia (ὁπόσα). Non si deve collegare l'infinito col molteplice prima di avere riconosciuto tutto il numero che sta fra l'infinito e l'unità; allora si può arrestare il processo di divisione e lasciare che ogni singola unità vada a perdersi nell'illimitato. Questo rivelarono gli Dei; ma ai nostri giorni i sapienti passano senz'altro dall'Uno al Molteplice e lasciano sfuggire i termini medi (τὰ μέσα): in ciò consiste la differenza tra la ricerca dialettica e la discussione eristica (16-c-17-a).

Le affinità che questa concezione presenta colle dottrine pitagoriche (2) sono evidenti; è chiara pure la relazione che la collega con la 2ª e la 3ª ipotesi del *Parmenide;* ma, come abbiamo visto sopra, in queste l'unione del limite e dell'illimitato assume l'aspetto di contraddizioni affermate rispetto agli stessi soggetti (l'Uno e gli Altri) e rientra perciò nel problema generale dell'unione dell'Uno coi Molti di cui posteriormente il *Sofista* porge la soluzione; il *Filebo* invece ammette come sicura la conciliazione dei due termini opposti (vedi pp. 51-52). La teoria esposta ha carattere universale e riguarda tutta la realtà, sia ideale che sensibile. Rispetto alle Idee, l'unità è data dal genere, la molteplicità determinata dal numero delle specie che esso include, l'illimitato dalla molteplicità indefinita delle note. La stessa Idea è quindi una e molti, grazie alle specie che vi si raccolgono in unità e che il processo di divisione vi riconosce. Siamo così ben lontani dal *Sofista* in cui ogni Idea contiene molto Essere

(1) 16-c: ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων. ἀεί deve unirsi con λεγομένων, non con εἶναι; si tratta non delle sole Idee, ma di tutta la realtà di cui parliamo. Il *Filebo* qui espone il modo in cui deve pensarsi il rapporto fra l'unità e la molteplicità, non affronta direttamente il problema della possibilità della loro conciliazione: quindi deve essere presupposta la soluzione del *Sofista*.

(2) V. i frammenti di FILOLAO in FRAGMENTE DER VORSOKRATIKER *(Diels)* 1³, *32*, B, 1-6, pp. 309-312, 11, p. 313, p. 314, 1-11 (cfr. testimonianze in A, 9, p. 303, 6-9).

(per le sue partecipazioni positive) e infinito Non essere (per quelle negative): la ricerca si rivolge non alla comprensione, ma all'estensione; e infatti tutte le specie hanno natura positiva, non negativa. È chiaro quindi che l'*apeiron* del ***Filebo*** non deve identificarsi con l'***Altro*** (o ***Diverso***) del dialogo precedente (1).

Rispetto alla realtà sensibile, il ***peras*** è il numero e il rapporto matematico che viene a determinare quell'***apeiron*** che verrà studiato particolarmente in seguito. In questo modo è risolto il problema del rapporto fra le Idee e le cose, perchè le seconde partecipano delle prime non direttamente, ma grazie al numero: l'Idea quindi non deve frammentarsi nel molteplice sensibile, poichè, essendo rispecchiata da questo grazie a un μεταξύ che corrisponde al suo *peras* (o numero delle specie che include), rimane in sè una e identica. Le aporie del ***Parmenide*** riprese dal ***Filebo*** all'inizio della discussione sono così risolte: la μέθεξις è del tutto eliminata e l'obbiezione del ***terzo uomo*** rivolta contro la μίμησις pare si spunti contro il fatto che più cose presentano indiscutibilmente le stesse determinazioni quantitative (uno, due, tre ecc.), sebbene evidentemente l'Uno, il Due, il Tre siano unità uniche e irriducibili.

Non è però chiarito bene il rapporto fra l'Idea e il numero che viene a penetrare l'***apeiron*** del mondo sensibile per determinarlo; non è fatto alcun tentativo (come del resto non era stato fatto nel ***Sofista)*** per comporre in sistema gerarchico le ***enadi*** o ***monadi*** (cioè le Idee), che sono presentate come molteplici; si deve supporre che esse comunichino tra loro, che cioè la comunione sviluppata dal ***Sofista*** e implicata da tutta la concezione platonica, sia conservata: certo non è messa in luce, e, sopratutto, non è determinato un ordinamento gerarchico del mondo ideale. Così il ***Filebo*** non mostra come si possa ridurre il ***peras*** delle Idee ad un'unità primitiva, perchè esso è, come numero che media l'unità e l'infinito (2), una molteplicità; inoltre, non appare come debba intendersi esattamente l'***apeiron*** nelle Idee. La teoria dei Numeri Ideali svolgerà e completerà in questi puuti le dottrine del ***Filebo.***

(1) Come vedremo non si può pretendere che l'***Altro*** del ***Sofista*** appaia nel θάτερον del ***Timeo,*** che ha significato essenzialmente conoscitivo, non ontologico.

(2) Si osservi che l'***apeiron*** non deve confondersi senz'altro con il molteplice; a 16-c si afferma che tutte le cose risultano di uno e di molti, che esse includono πέρας e ἀπειρία; ma i due ultimi non sono equivalenti ai primi, bensì, propriamente, costituiscono due forme (l'una determinata, l'altra indeterminata) della molteplicità.

È poi necessario rilevare che fra il ***peras*** e l'***apeiron*** delle Idee e quelli delle cose sensibili può esistere soltanto un'analogia di funzione, non un'identità di natura; infatti, mentre i primi sono studiati nella dottrina dei Numeri Ideali, i secondi lo sono nel ***Timeo.***

Socrate, per chiarire le sue dottrine agli interlocutori, arreca esempi. La voce è insieme unità e molteplicità illimitata; ma per essere ***grammatici*** occorre conoscere la quantità e la natura dei suoni. Del pari, non è musicista chi sa soltanto distinguere le note acute, gravi o della stessa altezza, ma chi è capace di determinare il numero e la natura degli intervalli, i loro limiti, i sistemi o scale che ne risultano ecc. Come non si deve procedere immediatamente dall'illimitato all'uno, così non si deve passare senz'altro da questo a quello, ma riconoscere il numero dei termini intermedî: così nella voce, che è illimitata, si deve distinguere un certo numero di vocali, di liquide, di mute, e, riducendole all'unità, considerarle tutte come lettere (17-a-18-d).

Qui comincia l'applicazione delle teorie esposte allo studio del piacere e della ragione: nè l'uno nè l'altra possono identificarsi col bene, e la vita mista di ambedue è quella preferibile. Per vedere quale di essi si avvicini più al bene, Socrate ritorna alle concezioni esposte precedentemente, con parole che mostrano come esse ora vengano presentate con qualche modificazione (23-c: λάβωμεν ἄττα τῶν νῦν δὴ λόγων): l'espressione usata nel testo merita di essere ben notata, perchè effettivamente la teoria dei quattro generi che ora viene presentata non si riferisce a tutta la realtà, ideale e sensibile, ma soltanto alla seconda.

Oltre il ***peras*** e l'***apeiron,*** occorre ricordare il miscuglio di entrambi (23-c) e inoltre la ragione o causa di questo (ivi, d: τῆς ξυμμίξεως αἰτία). Una prova del mutamento avvenuto nella trattazione è data dagli esempi portati per chiarire il significato dell'***apeiron*** e del ***peras,*** che non sarebbero necessari se la concezione precedente venisse ripresentata inalterata: invece da tutto ciò che è detto ora risulta chiaramente che la ricerca si riferisce soltanto al mondo sensibile.

Come esempio dell'***apeiron*** si adducono il più caldo e il più freddo, che contengono in sè ***il più ed il meno*** che sono senza limiti e misura; e lo stesso significato hanno il ***fortemente*** e il ***dolcemente;*** si tratta sempre di variazioni indeterminate, che escludono la quantità (ποσόν) e che hanno valore comparativo in relazione l'uno all'altro: infatti, il ***più fortemente*** è tale rispetto al ***più dolcemente.*** Quando la quantità e la misura penetrano nella sfera della varia-

zione indeterminata delle qualità, il più ed il meno debbono uscirne. La quantità determinata viene a fissare la variazione continua e a fermarla; e allora più non esistono il più caldo e il più freddo, che per sè scorrono sempre e non si arrestano mai, e quindi si debbono collocare nell'*apeiron* insieme con tutto ciò che ammette il *più* e il *meno*. Nella sfera del *peras* entra invece tutto ciò che ammette i contrarî di quelli, prima di tutto l'eguaglianza e l'eguale, poi il doppio, e qualunque rapporto di numero o di misura, (24-a–25-b).

La teoria esposta costituisce una concezione del mondo del divenire, in cui la natura di questo è collocata appunto nella variazione indefinitamente continua delle qualità; ciò che la fissa e la determina è il rapporto matematico, che vi introduce la quantità determinata. In tal modo, l'intuizione eraclitea si intreccia col Pitagorismo, perchè il numero arreca ordine e misura nel continuo flusso della genesi. Si noti che qui *peras* e *apeiron* ricevono una nuova interpretazione: il primo non indica più il numero delle specie incluse nel genere, nè il secondo l'infinito delle note, come avveniva quando la teoria si riferiva principalmente al mondo delle Idee, e in via subordinata a quello delle cose in cui pure si riflette l'ordinamento di quelle: quì il limite e l'illimitato sono considerati esclusivamente nella sfera del mondo sensibile.

Questo è appunto il terzo genere, il misto (τὸ μικτόν), che risulta dall'unione del *peras* e dell'*apeiron* (1). La salute, l'armonia dei suoni, le stagioni, la bellezza e la forza dei corpi, tutto ciò che vi è di bello nella vita e nell'anima si debbono alla limitazione dell'indeterminato: col limite si introducono nella vita interiore legge e ordine (νόμος καὶ τάξις) (2). Tutto ciò che è bene nella vita umana, in una parola, proviene dalla funzione determinatrice del πέρας (25-b-26-c).

Il terzo genere è il prodotto (ἔκγονον) degli altri due, è una nascita alla realtà (γένεσις εἰς οὐσίαν) effettuata dalle misure introdotte dal limite. L'espressione usata qui (26-d) come l'altra che si incontra più oltre (27-b) γεγενημένη οὐσία per designare il *misto*, non debbono far pensare alla generazione o al divenire della realtà ideale, nè far credere che Platone intenda di attribuire il carattere della vera realtà al mondo sensibile: οὐσία qui non ha il senso tecnico del supremo essere delle Idee, ma quello generale di realtà; e

(1) Anche il mondo ideale, risultando del limite e dell'illimitato, deve pensarsi come un μικτόν, ma qui non se ne parla direttamente.

(2) Cfr. *Gorgia*, 504-a–c.

perciò il dialogo può impiegare tale parola per indicare il processo grazie al quale il divenire sensibile consegue, per mezzo del limite, quella realtà relativa di cui è capace e che, in ultimo, consiste in un riflesso del vero essere delle Idee.

Ora è necessario che tutte le cose che sono generate o divengono abbiano una causa o ragione del loro divenire (1). L'agente è la stessa cosa della causa, il paziente equivale a ciò che è generato, e il primo per natura sua deve sempre dirigere, il secondo essergli subordinato; siccome le cose che divengono e ciò da cui derivano costituiscono i tre primi generi, deve distinguersi da essi un quarto, la causa, che forma tutte queste cose (2). I generi dunque sono l'illimitato, il limite, la realtà generata e formata dalla loro mescolanza e la causa del miscuglio e della genesi. (26-d–27-b).

La dottrina della causa del divenire, che abbiamo ora esposto e che, come vedremo, è in sostanza identica a quella del *Timeo*, costituisce uno sviluppo della concezione del Demiurgo che abbiamo incontrato nel *Sofista* e nel *Politico* e che è contenuta in germe nel Fiturgo della *Repubblica*. La realtà sensibile può rispecchiare in sè (per mezzo delle determinazioni quantitative che il *peras* introduce nella variazione illimitata delle qualità che costituiscono l'*apeiron*) l'ordine del mondo ideale grazie all'azione di una causa o ragione che è il Demiurgo. Bisogna però osservare che esso è introdotto soltanto a questo proposito e non era incluso nella classificazione universale dei generi dell'essere offerta da 16-c sgg., la quale si applica alle Idee non meno che al mondo sensibile: le due classificazioni, che si corrispondono per il resto, differiscono in ciò, che la determinazione dell'*apeiron* delle Idee non costituisce una genesi e non richiede una causalità demiurgica, come quella della realtà sensibile (3): non si deve quindi identificare la causa con l'Idea del Bene della *Repubblica* e pretendere che il Demiurgo crei (in ogni caso, si dovrebbe dire *formi)* le Idee, che invece, come mostra il *Timeo*, gli sono sopraordinate, e hanno in sè la propria ragione.

A questo punto è sollevata la domanda a qual genere appar-

(1) 26-e.

(2) 27-a–b: τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν λέγομεν τέταρτον, τὴν αἰτίαν. πάντα ταῦτα non indica i tre primi generi o τὰ γιγνόμενα καὶ ἐξ ὧν γίγνεται (27-a), ma solo τὰ γιγνόμενα come risulta dalle parole che seguono (ivi, b): τὴν δὲ τῆς μίξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως.

(3) Bury, *Introduzione al Filebo*, p. LXXIII (Cambridge, ad the University Press, 1897).

tengono il piacere e la ragione (νοῦς). Quanto al primo, si deve collocare senz'altro nell'*apeiron,* cioè in ciò che ammette il più e il meno: rispetto alla seconda, Socrate ricorda con simpatia l'affermazione di tutti i sapienti, che il νοῦς è il re del cielo e della terra: però per risolvere la questione, crede opportuno iniziare un'altra e più lunga ricerca (27-e–28-c).

Ciò che noi chiamiamo universo non è governato dal caso, ma viene ordinato e diretto da qualche meravigliosa intelligenza e saggezza (28-d–29-a). È la stessa convinzione espressa nel *Sofista* (266-c–d); e anche qui si collega colla concezione del Demiurgo; però (come vedremo) bisogna non identificarlo col νοῦς.

Gli elementi dei corpi degli animali, fuoco, acqua, aria, terra, si trovano anche nella struttura dell'universo; ciò che ne esiste in noi è soltanto una parte piccola, poco pregevole e impura di quelli elementi che sono nel tutto, dai quali deriva. L'insieme di tali elementi costituisce in noi ciò che chiamiamo il corpo; e del pari nel tutto forma il corpo dell'universo o cosmo. Siccome il nostro corpo possiede anima, deve derivarla da quella del tutto; siccome in questo debbono trovarsi tutti i quattro generi, vi risiederà anche una causa ordinatrice, che può giustamente chiamarsi sapienza e ragione; ora, queste non possono esistere senz'anima, perciò nella natura di Giove debbono esistere un'anima regia e una ragione regia grazie alla potenza della causa (30-d: διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν). Giustamente quindi gli antichi dissero che la ragione governa l'universo; essa appartiene al genere della causa: è affine a questa e quasi dello stesso genere (1) (29-a–31-a).

Il cosmo è così rappresentato come un essere vivente, nel cui corpo risiede un'anima fornita di ragione: si tratta della concezione accennata nel *Sofista* a proposito del παντελῶς ὄν (248-e–249-a) e sviluppata poi nel *Timeo.*

Se per questo punto le cose sono chiare abbastanza, lo stesso non può dirsi per i rapporti fra la causa (cioè il Demiurgo) e il νοῦς, che alcune espressioni di 30-c (ἐν τῷ παντί.... τὶς αἰτία οὐ φαύλη,.... σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ'ἄν) porterebbero a identificare: ma a ciò si oppongono le parole di 30-d, perchè l'affermazione che a Giove appartiene una regia ragione ***per la forza della causa*** distingue l'una dall'altra; e inoltre quelle di 30-d–e e di 31-a, che signi-

(1) 30-d–e: νοῦς ἐστὶ γένους [τῆς] τοῦ πάντων αἰτίου λεχθέντος τῶν τεττάρων: 31-a: νοῦς μὲν αἰτίας ἦν ξυγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους.

ficano non identità, ma affinità fra di esse (1). Bisogna poi ricordare che il contesto di tutti questi passi mira a determinare la superiorità del νοῦς sul piacere; non deve quindi produrre meraviglia il fatto che talvolta il primo viene per quanto è possibile assimilato alla causa, dalla quale però rimane distinto; e può forse ammettersi che Platone, componendo il ***Filebo,*** non avesse ancora determinato in modo rigoroso i loro rapporti reciproci.

In ogni modo, queste dottrine implicano una interpretazione teleologica della realtà sensibile che è poi sviluppata nella parte finale del dialogo. Tutta la realtà è divisa in due classi: l'essere vero (οὐσία) e il divenire (γένεσις), sicchè si riafferma l'antica concezione che contrappone il mondo ideale a quello sensibile. Ora, il loro rapporto è quello del mezzo al fine, in quanto ciò che diviene è mezzo rispetto all'essere che è fine: il primo è relativo, il secondo è assoluto o per sè e può collocarsi nell'ordine del bene (2) (53-d–54-c). Per evitare confusioni, bisogna notare che l'οὐσία designa ***tutto il mondo delle Idee,*** non l'Idea del Bene della ***Repubblica;*** è certo però che la concezione teleologica del mondo, che Platone nel ***Fedone*** si era dichiarato incapace di giustificare e che poi aveva nella ***Repubblica*** presentato in modo vago e quasi misterioso, più come una esigenza che altro, e che in seguito aveva esposto in connessione con la dottrina del Demiurgo (*Sofista e Politico*), viene ora determinata con maggiore sicurezza, e ricollegata con la teoria delle Idee; il *Timeo* le darà nuovo sviluppo e mostrerà come il Demiurgo ordini il mondo sensibile sul modello di quello Ideale perchè a ciò lo spinge la bontà che gli appartiene necessariamente.

La trascendenza delle Idee di fronte al mondo del divenire, che qui è affermata, riappare in modo decisivo nella dottrina delle arti e delle scienze che segue a breve distanza e che richiama alla mente quella della ***Repubblica.*** La conoscenza scientifica si divide in produttiva o tecnica e in scienza dell'educazione: nella prima è una parte più pura e una meno, secondo il grado di scienza che vi è contenuto. Questo elemento è costituito dalla matematica; infatti se da ogni scienza si tolgono i suoi fondamenti di aritmetica, di teoria della misura e del peso, non restano altro che congetture e procedimenti empirici (55-d–56-a). Anche le scienze matematiche ora ricordate possono dividersi in due gruppi: l'uno è costituito dall'aritmetica, dalla logistica e dalla metretica popolari, che sono scienze

(1) V. p. precedente, nota.
(2) 54-c: ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ.

applicate, l'altro contiene l'aritmetica, la geometria e la logistica dei filosofi, che superano assai quelle precedenti per chiarezza, per esattezza, per purezza e per verità. (55-c-57-e).

Al disopra di queste scienze è la dialettica che ha per oggetto il vero essere che è eternamente identico: essa per il suo valore di verità supera tutte le altre scienze ed arti, che in generale si servono di opinioni, al pari delle ricerche fisiche che studiano questo mondo visibile, per conoscere come nacque, come agisce, come patisce. Le arti e la fisica, che hanno per oggetto non ciò che sempre è (τὰ ὄντα ἀεί), ma ciò che diviene, ciò che sempre muta, non possiedono la sicurezza, la purezza, la verità, che appartengono alla scienza che studia le realtà eternamente identiche e affatto prive di mescolanza (59-c). I nomi di ragione (νοῦς) e saggezza (φρόνησις) spettano alle attività conoscitive che si riferiscono a tali oggetti (57-e-59-d). La concezione qui analizzata è, come si vede, per ciò che riguarda i caratteri delle Idee e del divenire, in perfetto accordo con quella esposta nel *Simposio,* nel *Fedro*, nel *Fedone* e nella *Repubblica;* la trascendenza del mondo ideale è affermata con tutta l'energia possibile.

Indicazioni importanti sulla relazione fra le Idee e il mondo sensibile possono ricavarsi dalle conclusioni del dialogo.

Il Bene deve essere tale, che l'essere animato che lo possiede non abbia bisogno di altro: cioè, esso è completamente sufficiente a sè stesso; quindi, siccome nè la vita di puro piacere, nè quella di pura conoscenza presenta tale carattere, è chiaro che nè l'una nè l'altra può identificarsi col bene, il quale dovrà ricercarsi nella vita mista. Nella mescolanza debbono entrare tutte le arti e tutte le scienze, non solo le pure, ma anche le necessarie alla vita; invece non tutti i piaceri debbono essere accolti, ma solo quelli puri e quelli che si accompagnano con la saggezza, con la salute e con la virtù. Così sarà possibile avere una perfetta mescolanza e conoscere cosa sia bene nell'uomo e nel tutto (60-c-64-a). Le ultime parole non debbono far pensare che si tratti della Idea del Bene, perchè il Bene di cui si parla è quello posseduto da ogni essere animato (60-c) e deve comprendere anche alcune forme del piacere e le scienze che sono necessarie alla vita: tutto ciò non avrebbe senso rispetto a quell'Idea.

Però se, riguardo al contenuto della mescolanza, nulla accenna al mondo ideale, le cose sono diverse quando si ricerca la sua causa (o, potremmo dire, le sue condizioni). Perchè una mescolanza sia pregevole occorre che possieda misura e simmetria: ora queste sono

bellezza e virtù, talchè il potere del bene si riduce così alla natura del Bello (1); inoltre, la mescolanza deve contenere verità (ἀληθεία), che deve intendersi nel senso oggettivo di corrispondenza a un modello ideale. Quindi, il Bene, se non può determinarsi sotto un aspetto solo, può comprendersi sotto quelli della bellezza, della simmetria, e della verità, che insieme, come unità, sono la causa della mescolanza, la quale per esse è buona (64-d-65-a). Quindi l'ordine conclusivo dei beni può fissarsi così: al primo posto stanno la misura, il misurato, l'opportuno, nel secondo il simmetrico, il bello, il perfetto, il sufficiente, nel terzo la ragione e la saggezza, nel quarto le scienze, le arti, le opinioni rette, nel quinto i piaceri puri (66-a-c). La verità, che qui non è ricordata, è poco sopra (65-d) dichiarata identica alla ragione o similissima ad essa: questo evidentemente si riferisce al suo significato soggettivo, come carattere della conoscenza: rispetto a quello oggettivo, essa deve essere presente in tutto il miscuglio, appunto perchè così può corrispondere al suo modello ideale.

Da ciò risulta che questo deve essere costituito dalle condizioni formali della bontà della mescolanza, che occupano i due primi gradi, cioè la misura, e la simmetria e la bellezza. Il mondo delle Idee, che impartisce verità a quella vita mista in cui consiste il bene per l'uomo, è prima causa di esso bene; ed è essenzialmente caratterizzato dalle proprietà insieme matematiche ed estetiche del μέτρον, del σύμμετρον e del καλόν. L'interpretazione matematica della realtà ideale si fonda così indissolubilmente con la primitiva intuizione estetico-etica del platonismo: e tale fusione è indicata dalla affermazione che la misura e la simmetria sono bellezza e virtù (64-e). Il pensiero platonico viene così svolgendo e determinando le proprie intuizioni fondamentali. Il mondo ideale, che in tutti gli scritti della prima fase del platonismo è rappresentato come modello di perfezione per quello sensibile, è ora pensato come supremamente bello e fonte di ogni bene perchè costituisce la perfetta misura: le cose sensibili ne derivano bellezza e bontà perchè ne rispecchiano l'ordine per mezzo di misurate determinazioni quantitative. Si può quindi affermare che insieme coi motivi logici che, dall'inizio del periodo critico in poi, operando come fermento nel pensiero di Platone, hanno contribuito a far prevalere nella concezione della realtà ideale l'interpretazione matematica, hanno agito quei motivi estetici cui la teoria delle Idee doveva la sua origine e che nella *Repubblica*

(1) 64-e.

avevano determinato sia la concezione pedagogica fondamentale, per cui la bellezza innalza l'anima dalla sensibilità sino alla soglia del mondo ideale che ha per culmine l'Idea del Bene (1), sia la teoria della virtù dominata dalla giustizia (V. p. 74, nota). Il concetto essenzialmente Ellenico della *misura,* essenza della bellezza e del bene, in cui s'intrecciano i motivi estetico-etici con quelli matematici, appare così rivelatore della più intima natura del mondo ideale.

In breve, il *Filebo,* mentre riafferma la trascendenza delle Idee rispetto al mondo sensibile, scopre, grazie ad un'interpretazione matematica delle une e dell'altro, una analogia di struttura nelle due sfere contrapposte: il mondo del divenire riflette, grazie all'azione determinatrice del numero, l'ordine della realtà ideale, che è caratterizzata essenzialmente dalla misura, principio primo di bellezza e di bene; e ciò avviene per l'opera demiurgica della αἰτία, che agisce per un fine essenzialmente buono. La concezione teleologica, vagheggiata come un ideale irraggiungibile nel *Fedone* e accennata più o meno vagamente in seguito, trova così la sua giustificazione in quanto si collega con la teoria delle Idee, cui il Socrate del dialogo era ricorso come a un mezzo per liberarsi dalle difficoltà sollevate dalla teleologia. La natura e la sistemazione del mondo delle Idee, di cui il *Filebo* dà solo cenni incompleti, formeranno l'oggetto della teoria dei Numeri Ideali; la più precisa determinazione del modo con cui l'ordine ideale si riflette nel divenire sensibile è data nel *Timeo.*

b) la teoria platonica conteneva, sino dall'inizio, il germe di una possibile interpretazione matematica delle Idee, poichè queste, essendo pensate come unificazione di un molteplice, potevano essere concepite come risultanti degli elementi essenziali degli enti numerici: in questo senso è giusta l'affermazione del Ravaisson (2), che il Platonismo nel suo sviluppo conduceva al Pitagorismo. Però si deve notare che questo sviluppo era soltanto possibile, non necessario. La transizione è determinata solo quando il *Filebo* vede anche nelle realtà ideali un prodotto del πέρας e dell'ἄπειρον. A questo punto è aperta la via alla concezione delle Idee Numeri. Infatti, il πέρας, cioè il numero delle specie incluse nel genere, può venire ridotto all'unità, che è il principio primo della determinazione di ogni numero; allora l'unità e la molteplicita indefinita rimangono

(1) WINDELBAND, *Platon*[3] (Frommann, Stuttgart, 1901), p. 111.

(2) *Essai sur la métaphysique d'Aristote* (Parigi, Imprimerie royale, 1837-46), I, pp. 314-15.

di fronte come gli elementi costitutori della Idee e queste possono intendersi come numeri, superiori però e sopraordinati ai matematici.

La teoria dei Numeri Ideali (o Idee Numeri), che non è esposta nei dialoghi e che doveva costituire l'oggetto degli ἄγραφα δόγματα di Platone (1), cioè delle sue lezioni orali sul Bene, può ricostruirsi per mezzo delle testimonianze aristoteliche (2). Queste però nel maggior numero dei casi (e specialmente quando si trovano nei libri M ed N della *Metafisica* che, trattando degli oggetti matematici, contengono il maggior numero di riferimenti alla teoria platonica, ma ricordano espressamente Platone solo una volta: M, 7, 1083-a, 33) non permettono di distinguere con esattezza il pensiero del Maestro da quello dei suoi scolari e continuatori; e perciò è opportuno, seguendo l'esempio del Burnet (3), di attenersi ai testi di A, in cui il cap. 6 offre una esposizione della dottrina di Platone, e di valersi degli altri quando corrispondono ad essi in modo preciso. Ci limiteremo però alle concezioni fondamentali, trascurando quelle di minore importanza, per evitare discussioni troppo minute.

Nel cap. 6 di A, Aristotele espone insieme la teoria delle Idee e quella delle Idee Numeri, che attribuisce a Platone: nel cap. 4 di M, ove questi non è nominato, ma sono dette in gran parte le stesse cose, si distinguono le due forme della concezione platonica (1078-b, 9-12). In A è detto che Platone (che per quanto è possibile è avvicinato ai Pitagorici) poneva fra le cose sensibili e le Idee gli enti matematici, che differiscono dalle prime per essere eterni ed immobili e dalle seconde per essere molteplici mentre ogni Idea è una ed unica (6, 987-b, 11-18). Che le Idee siano numeri, risulta dalla contrapposizione posta fra Platone e i Pitagorici; questi dicevano che i numeri sono le cose sensibili (mentre il primo li poneva fuori delle cose) e non collocavano tra gli uni e le altre gli enti matematici (τὰ μαθηματικά) (4) (ivi, 27-29). E' dunque chiaro che questi si distin-

(1) Ricordati da ARISTOTELE in *Physica,* Δ, 2, 209-b, 14-15 e chiamati dai suoi commentatori ἀγράφοι συνουσίαι: furono raccolti da Aristotele nel περὶ τἀγαθοῦ. Per l'indicazione dei testi di SIMPLICIO e di FILOPONO e per notizie bibliografiche sull'argomento, v. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres,* nota 261[2], pp. 365-66. Le lezioni orali di Platone sul Bene sono ricordate anche da ARISTOSSENO, *Harmonica elementa,* II, 30 (ed. *Macran,* Oxford, at the Clarendon Press, 1902, p. 122, 7-14).

(2) Per risparmio di spazio, rimando in generale all'opera del ROBIN, che le ha raccolte e analizzate in modo esauriente.

(3) *Greek Philosophy,* I (Macmillan, Londra, 1914), p. 314.

(4) Per l'indicazione di altri testi aristotelici sulla natura intermedia degli enti matematici, v. ROBIN, nota 212, pag. 203.

guono dai Numeri Ideali e che gli ἀριθμοί sono appunto gli ultimi, e in questo testo equivalgono alle εἴδη.

Secondo una testimonianza di Teofrasto (1), Platone ridusse le Idee ai Numeri e questi ai principi: ciò significa soltanto che le prime furono ridotte ai loro elementi numerici e quindi concepite come numeri di natura ideale.

La differenza tra l'unità delle Idee Numeri e la molteplicità degli enti matematici, significa, come rileva il Burnet (2), che mentre le matematiche parlano di più 2, 3 ecc., noi dobbiamo pensare un solo due, un solo tre: quindi la molteplicità degli enti matematici non è primitiva, ma presuppone un'unità che è quella dell'Idea Numero, di cui essi partecipano e che costituisce il loro modello. Tanto i Numeri Ideali che quelli matematici sono separati dalle cose sensibili (3). Abbiamo qui una accentuazione della tendenza trascendentalistica; infatti, nel *Filebo* i numeri e, in generale, i rapporti matematici erano nelle cose, e da esse erano separate soltanto le Idee; qui invece anche gli enti matematici ne sono separati, e così si distinguono dalle loro realizzazioni concrete nel mondo del divenire sensibile. Questo basta per mostrare come non possa essere esatta l'affermazione di Aristotele che gli elementi delle Idee dovevano, secondo Platone, essere gli elementi di tutti gli esseri (ivi, 18-20; M, 9, 1086-a, 26-28). Infatti se ciò fosse vero, come mai le Idee dovrebbero essere separate dalle cose, pure risultando degli stessi elementi? Del resto, tale dottrina è in contraddizione, oltrechè con l'intimo spirito della filosofia platonica, con le parole precise del *Timeo* (52-d) che incontreremo in seguito. Si deve dunque supporre che Aristotele abbia dato valore di identità a ciò che per Platone era soltanto rapporto di analogia.

Platone poneva per elemento materiale delle Idee Numeri la *Diade del Grande e del Piccolo o Diade dell'ineguale,* per elemento formale, l'Uno: dalla prima per la partecipazione del secondo si formano i Numeri Ideali. L'Uno è l'essenza (οὐσία) ed equivale all'essere (ὄν); esso è causa o ragione dell'essere delle Idee, come queste lo sono per le altre cose (ivi, 20-26; 988-a, 8-14; 26) (4). Il principio materiale è denominato da Aristotele anche la Diade indefinita,

(1) *Metaphysica,* fr. XII, 13 (in *Opera,* ed. *Wimmer,* Didot, Parigi, 1866, p. 412, 30-33.

(2) *Op. cit.,* p. 318.

(3) V. Robin, *100,* p. 203 sgg.

(4) Per altri testi aristotelici, v. Robin, nota 261, p. 635 sgg.

il Molteplice, il Diverso, l'Altro, l'Eccesso e il Difetto; è probabile che la prima espressione (δυὰς ἀόριστος) appartenga a Platone, a Speusippo e a Senocrate, la seconda al secondo e forse al terzo; per le altre, non può dirsi con precisione a chi debbano attribuirsi (1). In ogni caso, se anche Platone avesse usato le espressioni *Diverso* e *Altro,* bisognerebbe guardarsi bene dal ricercare qui le dottrine del *Sofista;* è ben vero che, secondo Aristotele, Platone presentava il principio materiale come μὴ ὄν (2) (ciò che spiegherebbe le espressioni Diverso e Altro); ma, data l'identificazione dell'Essere coll'Uno, che invece è combattuta nel *Sofista,* ciò che se ne distingue non conserva più quel significato positivo del Non essere inteso come diverso che permetteva di presentare questo come una delle molte forme dell'Essere (*Sof.,* 258-c). Infatti, mentre nel dialogo l'Essere e il Non essere si penetrano a vicenda, nella teoria esposta da Aristotele si contrappongono.

La Diade del Grande e del Piccolo, che secondo Aristotele, Platone aveva sostituito all'*apeiron* dei Pitagorici, deve significare il principio della variazione indefinita (3), della continuità (4), intese però nel senso matematico-ideale, non in quello temporale-concreto. Infatti, se i Numeri Ideale derivano dall'azione determinante per cui l'Uno viene a fissare la Diade, tale produzione non può avvenire nel tempo, non è una γένεσις, ma un processo extra-temporale, che ha sede nell'eternità del mondo ideale. Evidentemente, questo principio materiale non solo è *toto coelo* distinto dall'*apeiron* delle cose sensibili di cui parla il *Filebo,* che consiste nell'indeterminato delle qualità che scorrono continuamente, ma anche da quello che, secondo lo stesso dialogo, si trova nelle Idee e che può pensarsi solo come la molteplicità indefinita delle note unificate nel genere. Tale processo di produzione non implica una causa efficente come il Demiurgo: l'αἰτία attribuita all'Uno è la determinazione logica della variabilità matematica; ossia il mondo ideale è incausato, in quanto ha in sè la propria ragione. Ciò posto, si comprende facilmente perchè i Numeri Ideali sono inaddizionabili (M, 8, 1083-a, 32: οὐ συμβλητούς): essi non risultano da un processo addittivo di unità,

(1) Così il Robin, *134,* p. 277, che nella nota 261 citata sopra studia minutamente i testi in cui le diverse denominazioni appaiono.

(2) V. indicazione dei testi in Robin, nota citata p. 660.

(3) Milhaud, *Les philosophes-géomètres de la Grèce* (Alcan, Parigi, 1900), p. 358.

(4) Burnet, *Op. cit.,* p. 320.

ma dalla determinazione della Diade per mezzo dell'Uno, principio formale di essenza. Ogni numero è, come si è visto, uno ed unico, e la relazione che si può porre fra essi è quella gerarchica del prima e del poi (ivi, 6, 1080-b, 11–14). Tali numeri, insomma, hanno una natura propria, che ne forma delle vere sostanze individuali, ben distinte dalle entità matematiche costituite dall'addizione di unità omogenee: i numeri matematici sono enti semplicemente quantitativi, quelli Ideali sono qualitativi, nella loro struttura quantitativa.

In breve, il mondo ideale è così ordinato gerarchicamente nella sua dipendenza dall'Uno, che equivale all'Essere; ora, l'Uno è il Bene, ma questo è una determinazione dell'Uno, non viceversa (1): in tal modo, Platone realizza il piano della *Repubblica*, di fondare sull'ἀνυπόθετον il mondo ideale, e, per conseguenza, quello sensibile (che riceve dal primo la sua ragione di essere), perchè l'Uno è il principio incondizionato che nulla ammette sopra di sè: esso, come principio supremo di essenza del mondo ideale, ha l'attributo del bene; e siccome il mondo sensibile, come insegna il *Filebo*, possiede il bene in quanto riflette in sè l'ordine di quello ideale, che deriva dalle determinazioni dell'Uno, questo è il principio del bene per ogni forma di realtà. Però, mentre nella *Repubblica* l'Idea del Bene è sovrana per sè stessa, qui il bene è tale in quanto è l'Uno. La dottrina del *Filebo* che le caratteristiche del mondo ideale sono quelle della misura e della bellezza, è implicata nella teoria dei Numeri Ideali, perchè l'Uno è appunto principio di misura e quindi di bellezza. Il matematismo qualitativo della teoria viene così a realizzare il programma della *Repubblica* e a determinare e a sistemare le concezioni del *Filebo* in modo organico, talchè l'Uno, principio assolutamente incondizionato, mentre domina la gerarchia del mondo ideale, è insieme il fondamento di ogni misura, di ogni bellezza e di ogni bene. La molteplicità delle Idee forma in tal modo un sistema ordinato gerarchicamente; e la molteplicità entro ogni singola Idea (il *peras* del *Filebo*) è ridotta all'azione determinatrice dell'Uno.

La teoria dei Numeri Ideali appare quindi come il risultato dello sviluppo del pensiero platonico, che nell'interpretazione matematica della realtà suprema delle Idee giunge a fondere indissolubilmente i motivi teoretici, etici ed estetici che avevano in modo diverso determinato le fasi anteriori della sua speculazione.

(1) V. Robin, *238*, p. 505 seg.: e i testi aristotelici, nella nota 453, ivi; Aristosseno, *Harm. elem.*, II, 30 (ed. *Macran* p. 122, 13-14: τὸ πέρας ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἕν.

c) La teoria dei Numeri Ideali non tratta in modo particolare della natura del divenire che il *Filebo* presentava come un *apeiron* di qualità in continuo fluire: la teoria del mondo della genesi doveva, per essere completa, studiarne gli aspetti spaziali e temporali e determinare con maggiore esattezza il modo con cui il Demiurgo lo ordina sul modello della realtà ideale; e questo studio è fatto nel *Timeo* che narra la formazione dell'universo. Sin dal principio del dialogo però si dichiara che nella esposizione si deve cercare soltanto un mito probabile (29-d: εἰκότα μῦθον), che non si deve provare sorpresa se essa non offrirà ragioni completamente esatte e coerenti; occorre contentarsi se queste non saranno meno probabili di qualunque altra, e non cercare di più (ivi, c-d). Il carattere mitico di tutto il dialogo è quindi innegabile; ma, se non è permesso prenderlo alla lettera, non si può nemmeno interpretare il mito con tale libertà da fargli dire il contrario di ciò che la lettera suona: soprattutto, è necessario non dimenticare che, quando si tratta non del mondo del divenire, ma della realtà delle Idee, non si ha più da fare con miti, e che per questa parte il *Timeo* deve essere preso sul serio non meno degli altri dialoghi.

Infatti, l'impossibilità di esporre con esatezza scientifica la formazione dell'universo deriva dalla stessa natura dell'argomento trattato. Ripetendo le dottrine esposte già negli altri dialoghi, Platone comincia col distinguere ciò che sempre è e mai diviene da ciò che continuamente diviene e non è mai (1). È chiaro che quest'ultimo non corrisponde affatto al Non essere del mondo delle Idee che il *Sofista* concepisce come il Diverso, bensì deve collegarsi a quell'aspetto del Non essere della *Repubblica* che abbiamo chiamato cosmologico; vi è però questa differenza, che l'ultimo è il fondamento del mondo del divenire, mentre l'ὂν οὐδέποτε di cui parla il *Timeo* è questo stesso mondo: perciò non è un μὴ ὄν, ma soltanto ciò che, per quella realtà che riceve dalle Idee, si avvicina all'Essere, dal quale però è profondamente distinto; e quindi non è mai realmente (28-a). Il vero essere, essendo eternamente identico, può venire appreso dal pensiero col ragionamento; ciò che sempre diviene, nasce e perisce, può essere oggetto dell'opinione per mezzo della sensazione (28-a). È qui riaffermata la corrispondenza posta dalla *Repubblica* tra i due mondi e le forme ad essi correlative della conoscenza. Più oltre (51-b-52-a) la credenza nella esistenza delle Idee è fondata

(1) 27-d: τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν οὐκ ἔχον, καὶ.... τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε.

appunto sulla differenza che esiste tra queste forme. Esistono veramente le prime, o esistono soltanto le cose che percepiamo coi sensi, e gli esseri intelligibili di cui parliamo sono soltanto discorsi? Bisogna accettare la prima alternativa se la ragione e la opinione vera sono distinte; si deve accogliere la seconda se esse non differiscono. Ora tale differenza esiste, perchè la ragione si produce in noi con lo studio, si unisce al ragionamento vero, non cede alla persuasione; l'opinione invece si produce con la persuasione, è irrazionale, mutevole: della prima partecipano gli Dei e pochi uomini, della seconda tutti gli uomini. Perciò esiste da una parte una realtà identica, ingenerata e imperitura, che non riceve altra cosa in sè, nè passa in altra, invisibile e impercepibile, che può conoscersi con la ragione; dall'altra, ciò che porta il suo nome e le somiglia, sensibile, generato, sempre in movimento, che si genera in qualche luogo e che vi perisce, appresa dell'opinione con la sensazione. La dottrina qui svolta (che rispetto alla distinzione posta fra la conoscenza scientifica e l'opinione vera si accorda col *Teeteto* (201-a-c), riassume e determina le concezioni presentate in forma diffusa da Platone nei dialoghi della prima fase, che giustificano la teoria delle Idee per mezzo delle esigenze della conoscenza scientifica e corrisponde pienamente all'argomento tratto dalle scienze, esposto da Aristotele e svolto da Alessandro d'Afrodisia. È chiaro che qui il *Timeo* non ha affatto carattere mitico e che Platone intende di essere preso alla lettera; e lo stesso deve dirsi della recisa affermazione della trascendenza della Idee, che forse non ha in alcun altro dialogo intonazione così energica e vibrata (1). Tutto ciò che diviene o è generato, deriva necessariamente da una causa: in ciò il *Timeo* riproduce la tesi dal *Filebo* (26-e). Tutto ciò che il Demiurgo produce sul modello delle eterne realtà, è necessariamente bello; non è tale quanto è modellato su ciò che diviene. Ora il cielo o il mondo fu sempre e non ebbe genesi o fu generato, derivando da qualche principio? È certo che fu generato, perchè è visibile e tangibile e corporeo: ora tutte le cose che sono tali sono sensibili, e queste, che si afferrano dall'opinione con la sensazione, divengono e sono generate. È chiaro che l'universo, essendo il più bello degli esseri generati e derivando dalla migliore delle cause, fu modellato sull'esemplare della realtà eterna, identica e immutabile delle Idee: è quindi necessario che questo mondo sia l'immagine di qualche cosa.

(1) 52-a: οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν.